

人文素质丛书

神的历史

A HISTORY OF GOD

[英]凯伦·阿姆斯特朗/著

沈清松/校订　蔡昌雄/译

海南出版社

神的历史

〔英〕凯伦·阿姆斯特朗 著
蔡昌雄 译
沈清松 校订

海南出版社

图书在版编目(CIP)数据

神的历史/(英)阿姆斯特朗(Armstrong, K.)著;蔡昌雄译.
—海口:海南出版社,2001.10
书名原文:A History of God
ISBN 7-5443-0017-X
I. 神… II.①阿…②蔡… III. 宗教-神学-历史-研究 IV. B929
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 073609 号

神的历史

〔英〕凯伦·阿姆斯特朗 著
蔡昌雄 译
沈清松 校订
责任编辑 野夫
*
海南出版社出版发行
(570216 海口市金盘开发区建设三横路 2 号)
全国新华书店经销
北京市通州运河印刷厂印刷
2001 年 11 月第 1 版 2001 年 11 月第 1 次印刷
开本:850×1168 毫米 1/32 印张:15.25
字数:404 千字
书号:ISBN 7-5443-0017-X/I·4
定价:28.00 元

“人文素质丛书”编者前言

隐约记得张爱玲曾说——一个时代需要的是升华而不是浮华(大意)。偶尔想起这句老话时,不免转顾一回我们当下身处的这个时代,竟往往觉得有些悚然,甚或生出些许寒意。

这究竟是怎样的一个时代呢?我们该如何描述它并借以解析我们日渐苍白的心灵生活?

当我在周末傍晚之时,随着拥挤的人流步入这座名城的超市时,我被扑面而至的鲜衣美食和车马冠盖所震惊,内心的感觉忽然找到了最形象的象征——这就是我们的时代。一个庞大无比的超市,久贫乍富后的物质过剩支撑着我们的趾高气扬,使我们在笙歌阑珊之际迷失于灯火装点的盛世繁华之中;而在褪尽铅华的夜深,虚弱的心身却止不住卧成了一缕浮云……

常常在想,我们是否应该再次质问目下的教育——是一种怎样的设计贻误了一代代人的成长?

恰好在上个世纪的此刻,一代先贤们通过种种努力,废除了千年未替的科举,引进了美雨欧风,始建成新式教育;使国人初闻试帖辞章之外,尚有物理几何化学地理;更使得一时俊彦倍出,通才博识,打造出一个全新的时代。而今,斗转星移,当一种新的秋闱大比正在局限子弟们的学习时,我们又当如何努力,来提升一个时代一个民族的人文素质?

这显然已非危言耸听!

当我一次次面对大学出炉的侄辈,仅知所学专业课程,熟稔托福电脑,而对人类其他文化学科一无所知时,我常常想起二十几年前我在遥远山村所结识的一个农民——那是一个因取消高考而回乡务农的老高中生。当他潇洒地坐在田埂边两只粪桶之间的扁担上,不紧不慢地卷烟而后旁若无人地谈古说今时,少年的我注意到

他深邃的目光仿佛洞穿尘寰。他依约置身于世界的边缘,隔岸观火似地评弹着身外的鸡虫万事，他几乎无所不知的学问使我混沌初开。若干年后，当我把记忆调向那一画面时，我仍有一种无法言喻的悲欣——时移世易的今天我们究竟怎么啦？何以我们仅仅只学会了暂求衣食的生计，就不再关注满目疮痍的人间，就无心再去寻求认识这个世界的其他门径？

因着这样一些杂感，于是有了编辑这样一套“人文素质丛书”的初衷——我们试图为今天的年轻人准备这样一份消夜的食单——让他们在各自的专业生计之余，尚能对构成我们人类文化的其他学科皆有所了解，让他们在单调的精神配餐外，尚能另摄一分可资壮大的营养。如是，不仅我们的知识结构将变得丰富，重要的是人生也必将添出一些精彩。

入选本丛书的都将是一些非专业人士用书，但又将涉及众多的专业学科，不过皆为门外汉亦可一窥堂奥的指引性书籍，我们姑且概之为“泛文化，次学术”。这些书每种皆谈一门学问，都由该学科的大匠学者深入浅出地为大家指点方略。所用语言皆求生动有趣，叙说方式皆求新颖灵活。一卷在握，务使读者不忍释手；再三翻过，有望诸君对该学科的由来、发展、流变及现状有一个基本认识，并籍此加深对内外世界的理解。

最初，我们曾试图聘请国内各学科名流分撰本丛书，很遗憾，我们似乎历来缺少这样的人物——既能高屋建瓴又乐于指点津渡。因此，我们只好全部引进海外佳构。尽管这样的做法远为繁复，但初辑完成，我们竟更觉欣慰，因为这样一批大腕作者，所著的这样一批普及读物，同样也远非时下的一般俗流可比。我们深信，在这样一个印刷垃圾成堆的时代，这批书将深获众多求知求智者的心灵。似乎这样，我们才能略生慰藉。记得少时传抄过马克思和其女儿的一段对话——问：你最喜欢的一句格言是什么？答曰：这个世界的一切知识于我都不陌生。

善哉斯言！但愿因这套丛书，更多的人都能自豪地同诵这句古老格言。

《序》

陆达诚

宗教学不可或缺的导航书

这是一本非常好看的书，一位女性描绘一位"男"性神祇，右脑试图修正左脑的成品，作者用轻松的笔调叙述不轻松的话题，赢得广大读者群的回应，高居《纽约时报》畅销书排行榜达一年之久，读之，可知实至名归，伟哉，阿姆斯特朗女士。

20世纪二次世界大战几乎摧毁了人类4000年的精神堡垒：许多信念与信仰不翼而飞，整套理论被解构，虚无主义横行，"神"被宣称死亡，伦理之基础动摇，人要往哪里去？

一群犹太领袖在奥斯威辛审判"神"，定以"残酷和背叛"之罪，并认为后者没有酌情减刑的条件，故判他应受死刑。这是本书第十章之尾声。不过作者在故事后加了几句话："犹太教士宣读了判决书，然后他抬起头说：审判结束，晚祷的时候到了。"

很机巧，也很幽默地，作者把"这个神"与另一个"神"作了区分。被处死的是"这个神"，但他们回去向另一位"神"继续表示忠诚。作者要说：我们对"神"所制造的观念，我们给"神"取的名，都非"神"自己，因此"神"的观念有所变动是非常正常的事，只要变得好，"神"是不会死的。在本书导论及末章《"神"有未来吗?》，作者坦诚地交代撰写本书的目的乃要告诉我们："每一代人必须创造适合于他们自己的神意象"。

阿姆斯特朗女士是英国人，信天主教，曾入修道院修道7年(1962—1969)，学习天主教神学，但因缺乏切身体验，始终未入信仰的堂奥。当她扩大自己的研究范围，涉猎了大量伊斯兰教和犹太教的典籍之后，她对神有了比较全面的了解，也走出理论，试图与理论建构者之伟大心灵契交，她在这些宗教家的信仰根源处，找到了那位超言说的神圣者，她不描绘它，但从头再把有关它的理论细诉一遍，并鼓励新时代的人类与她一起完成创造新神的巨业。在这样一个大气派的思想脉络上，她置放了三大一神教关于"神"

的所有的重要资料，从巴比伦到迦南，从以色列到耶稣时代，然后穆罕默德登场，加上希腊哲学、佛教、印度教、神秘主义以及当代存在主义等资料，使三大一神教之神观有了极宽广的幅度。读她书的人，惊叹加赞叹，佩服她超人的毅力和智力，因她能把重要的信仰思想言简意赅地介绍，一针见血地品评，她实为站在巨人的肩上发言。

由于作者早期对宗教的经验偏向抽象与客观式的理论，因此，她的书就发展出宗教另一向度，强调美、艺术、音乐、想像力、形象语言、女性主义、神秘经验的重要性。宗教不能被哲学取代，天人合一及“无”的体验都超越言说。卡巴拉教圣徒路里亚（I Luria，1534—1612）用“收缩或退缩”的方式解说上帝内产生非他的地方，“一个他可以借自我启示兼创造的过程来填补的虚空”。这种对神的理解可与新约之“神”自空对照，是了解“神”之洞见，值得大家注意。有关女性主义，作者一面指出“神”人格化之后，难逃被定为男性之命运，而各宗教偏向父权也自有其因。作者提出《神曲》作者但丁与女友比亚翠丝的邂逅及伊朗神秘主义者阿拉比与妮匝姆的关系来说明对女性之美及爱的神往，可助男性直通“神”，这是“神”自显的一种方式。

其实，神的历史就是犹太、基督、伊斯兰三大一神教的神学史。要把神的历史写下去，就需要此三宗教之大德大智继续诠释及演绎符合新时代的神学，这样才能满足宗教“消费者”的需要，而神的历史不致于中断，神也不必死亡了。

阿姆斯特朗女士带引我们走向另一山头，她的书堪称为宗教学不可或缺的导航书，尊意如何？

〈序〉

傅佩荣

人神交流关系的历史

宗教是人类文化中不可或缺的一环，以致有人的地方就有神的踪迹。这种关系十分密切，已经到了因果难分的地步：究竟是神创造人，还是人创造神？答案是：人不能创造自己，所以把创造权推向神；另一方面，人也设法创造他所能接受的神。人所创造的神必定有着千百种面貌，由此构成丰富的内涵与多变的历史。我们不能倒果为因，以为神真的"如人所说"。

为了厘清思绪，我们要指出，人类所说的神，无不具备以下三种性质，就是：关系性、功能性、辩证性。所谓"关系性"，是指神与人之间必有某种关系。譬如，亚里士多德在哲学系统中所安立的神，既不能聆听凡人的祷告，也不能赐福于凡人，却只能沉湎于观想自身的世界，保持超然独立的姿态，永远如此。这样的神是不会有信徒的。反之，犹太人的神从亚伯拉罕开始，就深深介入人间的际遇，有时到了烦扰不堪的程度。即使在科学昌明、理性主义盛行的今天，人们对于个人生死、人类前途、地球结局等关键问题，也多半希望神来干预，以免堕入不可知的绝望深渊。宗教是"人神关系之体现"：在神方面，本性永恒一致；在人方面，想法因时因地而改变；两者的关系有如化学实验一般，总是随着人这一方面的变动而产生新奇的状况。神之所以有历史，完全是人所造成的。

其次，就功能性来说，是指我们无法得知神的本体，只能由其作用来描述神。神有什么作用呢？凡是人的理性所无法解释的，以及人的心灵所深切需要的，都可以推给神来因应。譬如，创世与造人，这是两大工程，当然出自神的杰作。科学家可以争论宇宙源于黑洞或爆炸，人类出于猿猴或突变，但是"为什么终究是有而不是无？""为什么万物存在，而不是万物不存在？"再就人心来看，试问：人有自由吗？人必须负责吗？人又能负责到什么程度？人间的灾难、罪恶、痛苦与不义，难道只是偶然的命运，或者竟然还有圆满的理

由？这些问题一方面引出神的存在，同时也质疑神的正义，由此构成复杂的人神感情，最后则落实于人的自我承担上。自我承担的力量太强，就会造成神的退隐，甚至神的死亡；但是，真正的神是与死亡绝缘的，因为会死的是人。这也是为什么在尼采宣称“上帝死了”之后，上帝照样以鲜活的姿态存在着。人可以解放心灵，但是无法漠视心灵的需求。心灵的最深需求是“意义”，否则一切归于虚无。能够为意义提供基础的，不是神就是神的化身。

所谓“神的化身”，是名异而实同的永恒真实，如犹太人的耶和华，穆斯林的阿拉真主，基督徒的上帝，佛教徒的涅槃化境，中国人的天、道，印度教徒的梵天等等，每一派宗教都有自己的称呼，而其表现的功能大体不外乎以神为“主宰、造生、载行、启示、审判”这几种作用的主体。主宰是统摄全局的力量；造生与载行是针对自然界万物而言；启示与审判则是专为人类而设。各宗教中神的化身，也许会偏重其中的一、二种，但不可能毫无所涉。

然后，神人之间还有辩证性的一环。所谓辩证性，特别是就认识的效果而言。我们所认识的都是相对于我们而存在之物。神是绝对的，无法成为被认识的对象，因此任何名称与表述都是暂时的，一旦肯定就要随之否定，否定之后才向上提升到不同层次，如此进行，永无止境。以中世纪大学者圣托马斯为例，他写了大部头的神学著作之后，对于神的概念只能望洋兴叹，归结为一句心得：我们所能知道的只是“神不是什么”，而不是“神是什么”。但是，就在这种否定语气中，神的真相得到彰显。《老子》开宗明义所说的“道可道，非常道”，也是面对真实本体之类似的心得。“不可说”并不等于“不存在”。“言语道断，心行处灭”之后，永恒真实才有可能焕发光彩。各宗教在教义、仪式、戒律方面，难免各持己见，互有长短，但是论及修行，则皆以“密契合一”的妙境为巅峰。如果对于神的辩证性稍有体认，就不难明白其中的道理。

以上所分析的三种性质，虽然是不同宗教中的神所共有的特色，但是表现最为明确也最为周全的，无疑是“一神教”(Monotheism)。历史上最彻底的三大一神教是：犹太教、基督宗教(包括天主教、东正教与新教)，以及伊斯兰教。凯伦·阿姆斯特朗

女士以“神的历史”为名，剖析三大一神教中，神概念的演变。在外行人眼中，三教都笃信一神，在信仰的源流上也有一些亲缘关系，如果要谈差异，大概只是特定民族在特定历史背景下所作的调适吧。但是，在阿姆斯特朗女士笔下，四千多年的故事有如一幅大型壁画，线索繁富、人物鲜明、动荡起伏又暗合规律，终于塑成完整的构图。我们在阅读本书时，既可以欣赏作者的丰富学识与正确解说，也可以补充及修正自己残缺不全的观念，更可以且读且思，不断发出“原来如此”的赞叹。

“神的历史”可以说是“历史中的神”，也可以说是“人神交流关系史”。只谈人而不谈神，将无以解释所有关键性的事件，就像只由外表记录人间的变化，不可能探知这些变化的真正缘由，只谈神而不谈人，则是根本办不到的事。这本书作了最佳的示范，它分别叙述了“太初，一神，异邦人之光，基督徒三位一体的神，穆斯林统一的神，哲学家的神，神秘主义者的神，改革者的神，启蒙运动，神的死亡，神的未来”等主题，这是跨越宗教的综合探讨，没有基本的知识、深刻的理解、鉴别的智慧、会通的能力，根本无法胜任。

不仅如此，这种著作还须激发读者的兴趣，考虑到可读性的因素。根据欧美所见的评论，几乎无不极力推崇本书的“可读性”。在专家眼中，类似的题材最可贵的就是可读性。即使如此，我在阅读本书中译本时，一方面体认了译者的努力与精彩表现，同时也觉察它对国人而言仍然是不易读的作品。原因或许是三大教的历史与人物对我们仍属陌生，不过，在这方面，我愿与国人共勉：“正因为困难，所以值得尝试。”

我们若想认识外国文化，不能错过其宗教部分。这是简单清楚的道理。这本书是最具代表性，也最有挑战性的一个例子。长期以来，国内缺少介绍犹太教与伊斯兰教的书刊，即使是介绍基督教的，也少有跨越派别的佳作。至于剖析三教同时，还能适时对照佛教与印度教的，更是绝无仅有。我相信，这本书将会成为热爱求知的人所珍惜的宝贝。它像工具书一般使人信赖，又像历史故事一般引人入胜，同时也像哲学书一般激发思维。阅读本书而毫无所获，则是一件无法想像的事。

《译者序》

以史为鉴

这是一本关于世界三大一神教历史的书。原著作者凯伦·阿姆斯特朗(Karen Armstrong)以她切身的宗教修持体验和渊博的宗教史知识,试图在对照犹太教、基督教和伊斯兰教一神观念演变的基础上,重新反省检讨西方这个代表终极真实与意义的符号,在过去四千年人类历史中的功过得失,并唤起有识之士,共同思考它对当前普遍弥漫着深沉无意义感的世俗社会,所能提供的拨乱反正之道。

1993年本书在英国及美国两地出版后,立即引起了广泛的回响,并荣登纽约时报畅销书排行榜。一本严肃讨论老掉牙概念的书,竟能如此广受欢迎,除了反映出当代社会对心灵意义的渴求外,作者客观处理这个题材的写作态度,兼容并蓄地照顾到现代多元文化背景下各层次团体的关怀,才是本书成功的最主要因素。例如亚洲宗教中的印度教与佛教,虽然不是本书讨论的主题,但它们对终极真实的看法不时出现在全书的各个角落,或拿来与三大一神教对比,或甚至作为可资借鉴的对象。此外,身为女性的作者在现代妇女神学的洗礼下,也特别关注女性在传统三大一神教中的地位,并适时对父权心态的神学观念提出针贬。

然而贯穿全书的主旨,乃是作者企图以相对客观的人文主义观点,把绝对超越的一神概念,当成是人类历史经验来考察的构思,在这个宏观比较的架构下,传统上易流于独断陈述的一神概念,却显现出它的开放性与多元性;换言之,从历史的角度而言,一神概念允许不同文化和地域的人,在不同的历史时期,依不同的需要对它作出不同的定义和理解。就这点而论,本书的主题内容虽然局限在西方三大一神教的范围,但在基本的精神上,却是以整体人类文化的终极关怀为依归的。

全书以犹太人从巴比伦时期的异教偶像崇拜,逐渐转型到史无前例的真正一神概念为开端。接着讨论基督教与伊斯兰教如何

在这个革命性观念的基础上，重新塑造适于他们自己社会和政治环境需求的一神概念。在铺陈过三大一神教的基本理念与架构后，作者开始转向三大宗教后期的发展情形，从古典哲学、中世纪神秘主义到宗教改革、启蒙时期，以至现代的怀疑主义，每一章节均兼顾三大宗教在同一时期不同发展方向的对比介绍。在书末结语讨论到一神概念的未来时，作者除了阐明终极意义探求的必要性外，并强调以史为鉴对创造21世纪新信仰的重要性。

有关本书翻译上的处理原则，有几点需要在此向读者说明。首先，是有关一神概念的译名问题。由于宗教界逐渐不用俗称的“上帝”一词，基于此一趋势，本书乃以“神”作为行文中代表终极真实的一神概念。不过要附带说明的是，在英文中代表终极真实的“一神”(God)与异教的“众神”(gods)是以大小写来区分，非常清楚明了。但在中文里，“神”可以概括以上两个概念，以致在不同的文派系络中，必须以“一神”与“众神”或“神祇”来加以区别，才能避免理解上的困扰。这一点希望读者在阅读时能够留意。至于本书书名译为“神的历史”，而非“上帝的历史”，除了前述的因素外，乃是考虑到前者涵括了“一神”与“众神”，较能周延地反映出本书真实内容的缘故。

与此相关的另一个问题，是有关“神”的代名词的译法。基本上，本书有关“神”的代名词一律译为男性的“他”，或无生命的“它”，而非一般宗教界所惯用的“祂”。这是遵照作者在导论中的说明，为突显传统父权社会对“神”的概念的偏见，因此大部分皆沿用英语中的男性代名词“他”，有时在指涉非人格化的“神”时，则以无生命的“它”称之，例如犹太教的卡巴拉，神秘主义者即曾用此称呼神性。

由于本书专有名词源出多种外语，主要有希伯来语、希腊语、阿拉伯语和拉丁语等。有关这些名词的译法，皆以该词在上下文系络中的英译为准，并附上原文。由于原文名词的涵义丰富，在不同地方会有不同的译法出现，也请读者留心分辨，有关宗教界的人名与地名，基本上参照道声出版社出版的《英汉宗教字典》，但凡涉及不同宗教的专有名词时仍依该教用法为准，而当该字典中部分与

目前普通为社会沿用的译法相左时，亦酌予修正。书中的《圣经》引文并不一定按普及的中译本译出，基本上是译者自己的诠释。原著有专有名词小字典，但因中译本已将相关语汇的解释融入内文，并在必要的地方加注，所以略去。

最后，对几位在本书译作过程中，提供协助的先生女士，译者要在此一并致谢。首先要感谢于士铮神父细心的校读。他在专有名词上提供的专业校正，使得许多译名更接近教界通行的用法；同时他更善意地修正若干译者初稿时错误疏忽之处，没有他的匠心，本书不可能以现在的面貌呈现于读者。其次，学养深厚的沈清松教授亦拨冗校读，提供了许多宝贵的意见，使本书的准确性和可读性增色不少，译者十分感激。而天普大学的同窗蔡源林先生，在伊斯兰教的专有名词译法方面所提供的协助，以及史坦·格劳斯沃德(S. D. Grosswald)先生借阅的犹太教名词百科大全，都使译作过程省力不少。最后要感谢内子侃如对编辑格式和专有名词的全盘校对，以及精神的支持和鼓励。

作者简介

凯伦·阿姆斯特朗(Karen Armstrong)，曾在修道院修行七年之久，后到牛津大学学习并获得博士学位。她是英国最负盛名的宗教评论家之一，目前在里欧贝克犹太教研究暨犹太教士与教师训练学院授课。她同时也是穆斯林社会科学协会的荣誉会员。其著作有《穿越窄门》、《初创世界》、《圣战》及《穆罕默德》等。



内容简介

这是一本关于世界三大一神教历史的书。全书以犹太人从巴比伦时期的异教偶像崇拜逐渐转型到史无前例的一神概念为开端，接着讨论基督教与伊斯兰教如何在这个革命性观念的基础上，重新塑造适合他们自己社会和政治环境需求的一神概念。在铺陈过三大一神教的基本理念与架构后，作者开始转向三大宗教后期的发展，从古典哲学到中世纪神秘主义，每一章节均兼顾三大宗教在同一时期或方向的对比介绍。该书出版后，曾荣登《纽约时报》畅销书榜达两年之久。

责任编辑：野　夫
选题策划：任建成
封面设计：水　平

目 录

导论

1 太初

2 一神

3 照射异邦人之光

4 三位一体:基督宗教的“神”

5 惟一真主:伊斯兰教的“神”



6 哲学家的"神"

7 神秘主义者的"神"



8 改革家的"神"

9 启蒙时代

10 “神”死了吗?

11 “神”有未来吗?

附录　地图

导　论

当我还是个孩子时，我虔信许多宗教，但却不大信仰神。因为相信一套叙述命题和驱使我们去相信这些命题的信仰，是有区别的。我隐约相信神的存在，也相信圣餐礼中基督的临在、各种圣事的效力、永恒地狱的光景以及灵魂净化的客观真实，然而我却不能说，由于相信这些宗教对终极真实的看法，使我对尘世生活的美好或慈善产生太大的信心。童年时期的罗马天主教，反而是令我感到相当惊骇的信仰。乔依斯(James Joyce)在《青年艺术家的画像》一书中说得好："我倾听自己受狱火之罚的布道。"事实上，地狱似乎比神更有力而真实，因为我可以凭想像捕捉到它的影像。而神则好像一个阴影下的人物，是由抽象的思想而非具体的意象来定义。

大约8岁大时，我必须记诵要理问答中的答案，以回答下列问题："神是什么?""神是至高无上的圣灵，他自己单独存在，而且是完美、无限的。"这些说法对我一点影响也没有，而且我不得不承认，直到现在它还是让我觉得冷冰冰的。这个定义似乎总是让人觉得异常枯燥、夸大而傲慢。自从着手写这本书后，我更相信它是不正确的。

随着年龄渐长，我体会到宗教不只是恐惧而已。我阅读圣徒的传记、艾略特(T. S. Eliot)以及某些神秘主义者简洁的作品。虽然神仍然和我有距离，但是我开始被礼拜仪式之美所感动。在这段时间，我觉得突破障碍接触到他是可能的，而且此一神势将改变全体受造的实在界。

为了达到这个目标，我进了一个修会，成为一个初学的年轻修女，学习到有关信仰的许多事。我钻研护教学(apologetics)、《圣经》、神学和教会史，也考查修道生活的历史，并且详细讨论修会的会规，这一切都必须背诵。

非常奇怪的是,神在这些学习中几乎不占任何重要地位。学习重点似乎都集中在宗教中次要的细节和周边的层面上。我竭尽所能祈祷,试图使自己的心和神契合,但他就像是个严厉的监工:总是监督我是否违反清规。我对有关圣徒的记载读得愈多,就愈觉得失败挫折。我沮丧地发现,如果我的感觉和想像中,曾有任何宗教体验的话,那真是渺小得微不足道。偶尔激起的奉献感,是因为咏唱格里高里圣歌和礼拜仪式的美感所自然引起的共鸣。但是却没有任何来自超越自我的经验发生。我从未瞥见过先知与神秘主义者口中所描述的神。我们谈论耶稣远超过谈论"神",但耶稣纯粹是历史人物,其出现与晚期的古代社会密不可分。

我也开始对教会某些教义产生重大疑问。怎么可能有人确知耶稣是降生成人的神?这个信仰的意义又是什么呢?《新约圣经》中精细却充满内在矛盾的三位一体(the Trinity)教义是真实的,还是像其他许多宗教的文献一样,只是神学家在基督死于耶路撒冷数世纪后所编造的呢?

最后我懊悔地离开了修道生活。然而一旦卸下失败与挫折的重担,我却发现自己对神的信仰已悄悄溜走。虽然我已尽最大努力使他影响我,但是他从未对我的生命真正造成冲击。既然我不再对他感到罪恶和不安,他便因为距离的遥远而变得不真实了。

但是我对宗教的兴趣仍然持续不断,而且还制作了许多有关早期基督教历史,以及宗教经验本质的电视节目。我对宗教史的了解愈多,早年的不安与怀疑就愈得到证实。我在孩童时期毫无疑问接受的教义,确实是长期人为建构而成。科学似已扬弃神是造物者的说法,而研究《圣经》的神学家也已证明,耶稣从未自称是神圣的神之子。

身为一位癫痫患者,我知道自己某些瞬间的心象只是神经失常造成的。那么圣徒的心象与狂喜的忘我境界,会不会也只是精神错乱的奇想呢?神似乎是异常的精神迷乱,是某种由人类自己创造的产物。

尽管曾当修女多年,我不认为自己对神的体验是独特的。我对神的概念是在孩童时期形成的,却没有像其他领域的知识一样持

续成长。虽然我已修正童稚时对圣诞老人的单纯观点，而且也比幼稚园时期更能成熟地了解人类困境的复杂性，但是早期对神混淆不清的概念，却没有得到更进一步的修正和发展。没有我这种特殊宗教背景的人，也许会发现他们对神的概念仍然停留在孩提时期。因为多年来我们不仅把幼稚的事抛到一边，同时也把早年的神扬弃了。

宗教世俗化

然而我对宗教史的研究显示，人类是精神性的动物。自有人类以来，便有崇拜神祇的活动；当他们创造艺术作品的同时，也创造了宗教。这并非只因为他们要安抚强大的自然力量，这些早期的信仰所表达的惊奇与奥秘，似乎一直是人类在这个美妙而又可怕的世界中所具有的重要经验内涵。尽管血肉之躯的痛苦是不可避免的，但宗教就像艺术一样，试图要找出我们生活的意义与价值。也像人类其他的活动一样，宗教有可能被滥用，但它似乎一直是我们生活中不可或缺的一部分。宗教并没有被善于操纵的国王与神职人员附加上世俗的性质，它完全是出于人性的自然。事实上，当前的宗教世俗化乃是一项全新的实验，在人类历史上是前所未有的。我们现在还看不出它如何能行得通。

我们也可以说西方的自由人文主义，并不是自然产生，而是像艺术或诗文的赏析一样，必须靠学习才能得到。人文主义本身乃是一种无神的宗教——当然并非所有的宗教都是崇拜神祇的。我们的世俗伦理理想，有它自己一套对心性的规范和训练，并且扮演了原本由比较传统的宗教所担负的角色：赋予人们寻找生命终极意义信仰的手段。

神是创造性想像的产物

当我开始研究犹太教、基督教及伊斯兰教，这三个一神教信仰

对神体验与概念的历史时，原以为会找出神不过是人类需要与欲望投射的结论。我认为“他”会反映出每个社会发展阶段的惊恐与渴望。我的臆测并非完全没有根据，但是我对某些研究发现感到十分震惊，要是我能早在 30 年前宗教生活开始时就学习到这些观点就好了。

假如我能从三大一神教信仰中学习到：不要寄望神从天而降，而应小心翼翼在自己心中创造出他的意义来，那么我或许不至于那样焦虑不安。其他的犹太教士、基督教牧师和伊斯兰教的苏非神秘主义者，可能会指正我不可把神当成是某种“客观存在”的真实；他们也可能会警告我，不要把它当成可由一般理性思考过程经验到的客观事实。他们可能会告诉我，从某个重要的观点而言，神就像富含启发能力的诗词和音乐一样，乃是创造性想像的产物。某些受人敬重的一神教人物或许会悄然而坚定地告诉我，神并非真正存在，但“他”却是世界上最重要的真实。

本书不是神这个不可名状且超越时间变化真实的历史，而是人类从亚伯拉罕迄今对他感受方式的记载。人类对神的概念有时空局限的历史性，因为不同族群在不同时期使用此同一概念所表达的意义皆略有差别。某一族群人类在某一代形成的一神概念，可能对其他族群的人毫无意义。事实上，“我相信神”一语并没有任何客观的意义，它就像由某个社群公告的宣言一样，只有在特定的情境中才有意义。因此“神”一词并未包含任何不变的概念在内，相反地，这个词汇涵盖了一系列不同的意义，有些甚至是互相矛盾或排斥的。假如神这个概念不具有这样的弹性，它便不可能存在至今，并成为人类最伟大的概念之一。当神的概念失去它原有的意义与关联时，新神学便悄悄扬弃它，且取而代之。基教派信徒会加以否认，因为基教派是反历史的，亦即它相信亚伯拉罕、摩西与后期的先知经验神的方式与今日的人们完全一样。但如果我们看看三大一神宗教，就可以清楚地了解到，客观的“神”观点并不存在：每一代人必须创造适于他们自己的神意象。同样的情况也适用于无神论。“我不相信神”一语，在不同历史阶段的意义皆略有不同。历史上被称作“无神论者”的人，总是否定某些神圣的概念。

今日无神论者否定的“神”，是否就是先知的神、哲学家的神、神秘主义者的神，或是 18 世纪自然神教信仰者的神呢？这些神祇都曾在不同的历史时期，为犹太教徒、基督徒、伊斯兰教徒的《圣经》与《古兰经》尊奉为神。本文将使我们了解，它们彼此间是极不相同的。无神论往往是一个转型的过程：犹太教徒、基督徒和伊斯兰教徒都被他们同时代的异教徒称作“无神论者”，因为他们接受了一套对神圣与神的超然存在的崭新概念。现代无神论者对“神”类似的否定，是否也反映出我们对“神”的概念，已不再适于当代的问题了呢？

一神概念的落实与活用

尽管宗教有它的“彼岸”(otherworldliness)色彩，但却是十分实际的。我们在下文将了解到，神的概念能否“落实活用”，比它能否符合逻辑或科学更重要。一旦不再有效，它便会改变——有的时候会出现极端不同的东西。这个现象并未困扰大多数的一神论者，因为他们很明白，他们对神的概念是过渡的，并非神圣不可侵犯。这些概念纯粹是人造的——它们不可能不是如此——而且它们与其象征的无可名状的终极真实，有相当的距离。某些人发展出相当大胆的论调，以强调概念与真实间的差异。几位中古时期的神秘主义者甚至激进地说，这个被误称为“神”的终极真实，《圣经》甚至没有提到过。在人类的整个历史中，我们都曾经验到出世精神的某一面向。事实上，能以这种方式构想超越的概念，乃是人类心灵的主要特质之一。

不论我们如何诠释它，人类这一超越的经验一直是生活中的事实。并非所有的人都把它看成是神圣的，后面我们会提到，佛教徒便否认他们的心象与灵感是来自一个超自然的神，他们把这一切视为人性的自然。不过所有的主要宗教都同意，此一超越的经验绝非普通的言语概念所能表达。一神论者称此超越经验为“神”，但他们却对此设定了重要的先决条件。例如，犹太教徒被禁止直接称呼神的圣名，伊斯兰教徒绝不可试图以视觉意象描绘圣灵。这些规

定都是为了提醒教徒，我们称为“神”的真实远超过所有人类的表达方式。

宗教史不是寻常意义的历史，神的概念并非以线性的形式从某一点演化出最后的概念来。科学的概念是以这种方式运作，但艺术与宗教的概念并非如此。诚如爱情诗歌中既定的主题一般，人们谈论神的主题也一再重复。事实上，我们会发现，犹太教、基督教与伊斯兰教对神的概念极为相似。尽管犹太教徒与伊斯兰教徒都认为，基督教三位一体与道成肉身（Incarnation）的教义几近亵渎，他们也对这些具争议性的神学议题提出自己的一套看法。然而，每种对普遍性议题的解释都略有差异的事实显示出，试图表达“神”的意义的人类想像力，是人为而不实的。

因为这是个非常庞大的主题，所以我谨慎地把讨论的范围限定在犹太教、基督教与伊斯兰教所崇拜的神，尽管偶尔我会提及异教徒、印度教和佛教的终极真实概念，以凸显一神教的观点。神的概念似乎与许多独立发展的宗教概念非常接近。不论我们对神的结论为何，这个概念的演化史必能让我们了解人类心灵的某些重要素质以及灵感的本质。尽管目前西方社会的基调乃是倾向世俗的，但是神的观念仍然影响着数以百万计人们的生活。最近的调查显示，99%的美国人说他们相信神，问题是在既有的许多神中，他们相信哪一个？

神话学与宗教

神学往往让人觉得枯燥而抽象，但神的历史却是充满感情而热烈的。与其他某些终极概念不同的是，它最初是伴随痛苦的挣扎与压力而产生的。以色列的先知们是以四肢扭曲的肉体痛苦，来经验他们的神，并以由此而生的愤怒与欢乐来丰富他们的生活。一神论者称为神的真实，往往是他们在某种极端的情况下经验到的：在山顶、黑暗、忧伤、被钉十字架和恐怖中等等。西方的一神经验似乎特别偏向创痛式的。是什么原因造成这种固有的伤痛呢？

其他的一神论者以光和变形来描述终极真实。他们使用非常

大胆的意象来表达他们经验到的真实的复杂性，这点远远超过正统神学。近来大众对神话学的兴趣渐渐复苏，显示一种以较富想像力的方式表达宗教真理的普遍渴望。已故美国学者约瑟夫·坎伯(Joseph Campbell)的神话学著作，广受大众欢迎。他研究人类永恒的神话主题，把古代的神话与那些仍然在传统社会发生作用的神话加以连贯。一般认为，三大一神教缺乏神话与诗文式的象征系统。

然而尽管一神论者原本拒绝接受邻近异教徒的神话，但这些神话往往在后来又悄悄地渗回到信仰中。神秘主义者曾见到神在女人体内降生成人，便是一例。虔诚地论及神的性别，并将女性的特质引介到神性中，则是另一个例子。

这是我所遇到的一个难题。因为这个神开始是个不折不扣的男神，一神论者通常以“他”来称呼。近年来，女性主义者反对这样的用法。这是可以理解的。因为此处我将记录的是称神为“他”的族群的思想与见解，因此我使用传统的男性称谓，不过偶尔也会在适当的地方以“它”来称呼。但值得一提的是，以男性称谓为基调的神学讨论，在英语中是颇有问题的。在希伯来文、阿拉伯文与法文中，文法上的性别赋予神学论述一种性别上的对待与辩证，因此提供了一种在英语中缺乏的平衡。在阿拉伯文中安拉(al - Lah，神至高无上的名号)在文法上属阳性用语，但是表示神神圣而无法理解本质的字——阿达特(al - Dhat)——便是阴性用语。

所有有关神的谈论都在无法克服的语言困难下，显得颠簸而滞碍难行。然而当一神论者否定语言表达超越真实能力的同时，他们对语言又抱持着极为肯定的态度。犹太教徒、基督教徒与伊斯兰教徒的神——就某种意义而言——是会说话的神。他们所宣示的道(Word)在三种信仰系统中，都扮演关键角色。神宣示的真理塑造了我们文化的历史。我们必须决定，“神”这个词今日是否对我们有意义。

作者注：因为我们观察的神的历史乃是站在犹太教、伊斯兰教及基督教的观点，因此传统西方使用的公元前(BC)与公元后(AD)



符号并不适当(译者注：因为是以耶稣基督降生为准)。因此我便援引另一种系统，亦即“BCE”(Before the Common Era，共同公元前)和“CE”(Common Era，共同公元)。



1

太　初

原始的一神教

太初人类造了一位神，他是造物主，是天地的统治者。他不由意象代表，也没有庙堂或祭司来为他服务。他太过尊贵崇高，因此人类对他的崇拜便显得极不相称，渐渐地他便从子民的意识中淡出，他变得如此遥远，以致他的子民决定不再要他。据说他最后便消失了。

这是威赫曼·史密特神父（Father Wilhelm Schmidt）在1912年出版的《一神概念的起源》（*The Origin the Idea of God*）一书中提出，而广为人知的一个理论。史密特认为在人类开始崇拜多数神祇之前，已经有原始的一神教存在。最初他们只认识一个无上崇高的神祇，他创造了世界并从遥远之处统治人类的事务。对这个“神”（High God，有时也称作苍天之神，因为他与天有关）的信仰，仍然是许多非洲土著部落宗教生活的特色。他们以祈祷接近神，相信他在监视着他们，并对犯错的行为加以处罚。

然而奇怪的是，他在他们的日常生活中却无影无踪：他没有特别的崇拜者，也从未以偶像的形式被描绘出来。部落的人说，他是无法以言语形容的，而且不能被人类的世界所玷污。某些人说他已经“走开了”。人类学家认为这个神变得十分遥远而崇高，以致他实际上已被较低级的神灵或更容易接近的神祇所取代。史密特的理论更进一步指出：在古代时期也是一样，“至高神”（the high God）已被更具吸引力的异教徒众神庙所取代，因此，在最初的时候只有一个神。假如这是真的，那么一神教便是人类为解释生命的奥秘与悲剧最早演化出来的概念之一。它同时也指出这个神所必须面对

的某些问题。

我们可以证明这个说法。目前已有许多关于宗教起源的理论，然而人类似乎不断地在创造神祇。当某个宗教概念不再能满足他们的需要时，它便会被替换，就像苍天之神一样，这些概念在毫不声张的情况下静悄悄地消失了。在我们这个时代，许多人会说，被犹太教、基督教、伊斯兰教崇拜了好多世纪的神，也已经变得像苍天之神一样遥远。某些人则公开宣称神已死。他确实正从愈来愈多人的生活中消逝，特别是在西欧。他们认为在意识中有个原本属于神的位置，现在已形成“真空地带”(God - shaped hole)，尽管他在某些领域似乎无关紧要，但却在我们的历史中扮演关键的角色，同时也是各个时代中最伟大的人类概念之一。

要了解我们所失去的——也就是说，假如他真的逐渐在消失的话——我们需要知道人类开始崇拜神时，是如何崇拜他，他的意义为何，以及他是如何被酝酿构思而成。要达到这个目的，我们必须回到古代的中东，因为我们对神的概念便是大约 14000 年前在此地逐渐诞生的。

今天宗教看起来似乎与我们无关的原因之一，是我们不再有被看不见的精神世界环绕的感受。我们的科技文化教育我们，把注意力集中在眼前的物理和物质世界。这种观察世界的方法已经取得了伟大的成果。其中的一项结果便是，我们把遍及传统社会每个生活层面的“精神性”或“神圣性”的意义完全删除在外，好像它本来就不应该如此，但它却一度是人类对世界经验中最主要的成分。在南太平洋群岛，他们称此一神秘的力量为玛那(mana)；也有人把它看成是幽灵或灵魂；有时它被认为是一种非人的力量，类似某种形式的放射线或电波。一般相信它存在于部落酋长、树木、石块或动物身上。拉丁人在神圣的树丛中体验到神灵(numina)；阿拉伯人感觉到大地上布满了鬼神(jinn)。

人们很自然地想要与此一真实接触，而且想从中得益，但是也有人只是欣羡。当他们将这些神秘的力量人格化成与风、太阳、海及星星有关并富人性的“神”时，所表达的正是他们与神秘精神世界和周遭环境的密切感。

对"神秘圣灵"的感觉

德国宗教史学家鲁道夫·奥托(Rudolf Otto)在1917年出版的重要著作《神圣的观念》(*The Idea of the Holy*)中,相信对"神灵"的感觉,乃是宗教的基础。它先于任何想解释世界起源或找出伦理行为基础的欲望。人们以不同的方式感应神秘的精神力量——有时它会激发狂野、发酒疯式的兴奋感;有时则是深沉的平静;有时人们对生命中每个层面固有神秘力量的显现,感到惊恐、敬畏与卑微。当人们开始创作神话和崇拜神祇时,他们并非寻求一种对自然现象的正确解释。具象征意义的故事、洞穴绘画与雕刻,乃是为了表达他们的惊奇,以及尝试将此无所不在的神秘与他们自己的生命联系起来。事实上,推动今日诗人、艺术家与音乐家的也是类似的动力。例如在旧石器时代,当农业正在发展时,母性女神的崇拜便是把改变人类生活形态的土地的神圣感表达出来。

艺术家把母性女神雕刻成裸体、怀孕的塑像,考古学家在整个欧洲、中东及印度都曾发现。伟大母神的意象在后来的数世纪,一直保有其在想像上的重要性。和天空之神一样,她也被纳入后期的众神庙中,与较古老的神祇并列在一起。她通常是最有力量的神祇之一,比形象较模糊的苍天之神更有力量。她被古代苏美人称为伊娜娜(Inana),巴比伦人称为伊施他尔(Ishtar),在迦南地称作爱娜特(Anat),在埃及称作爱西丝(Isis),在希腊称作阿芙罗狄忒(Aphrodie, 爱神)。在这些文化中极为相似的故事,则用来表达她在人们精神生活中扮演的角色。这些神话并非要人们以表面的意义来了解,而是因为要描述的真实过于复杂,不得不采用隐喻来表达,否则以其他方式表达便难以让人了解。这些戏剧化而又富于启发性的神祇与女神故事,帮助人们表达出他们对周遭强力但不可见的精神力量的感受。

事实上,古代的人们相信只有亲身参与神圣的生活,才能成为真正的人。尘世的生活必然脆弱不堪,而且笼罩在生命必死的阴影下。如果人类仿效神祇的行动,那么他们便能一定程度地分享神祇

的力量与效用。因此谚语有云:神已指示人类如何建造他们的城市与庙堂,这些建筑只不过是他们在天国的家的缩影。神祇的神圣世界——诚如神话中所详述的——并非只是人们应该向往的理想,而是人类自身存在的原型,我们处于天国下方世界的生命,就是依照这个原始的形态而模铸的。于是,尘世里的每件事物都被认为是天国中某种相对事物的复制品。

这种看法不仅提供了大多数古代文化中神话、仪式和社会组织的灵感来源,而且继续影响着当代较为传统的社会。例如在古伊朗,尘世中的每个人或物体,被认为在神圣真实的原型世界中皆有其相对应的另一半存在。这个观点很难让处身现代世界的我们接受,因为我们认为人类最高的价值乃是自主与独立。然而著名的谚语"一切动物交合之后都垂头丧气"仍然表达了我们共同的经验:亦即在热烈的企盼之后,我们往往会有总是无法掌握某种更伟大事物的失落感。模仿神的行为自然是个重要的宗教概念:在安息日(the Sabbath)休息或者在濯足节(Maundy Thursday)洗脚,其行为本身不具任何意义,但因为人们相信上帝曾做过这些动作,所以变得意义重大而神圣。

类似的灵性精神也是古代美索不达米亚平原一带人民的特质。在底格里斯及幼发拉底河谷,亦即今日伊拉克境内,早在公元前4000年前便已有被称为苏美尔人的民族定居,他们建立了世界文明最伟大的文化之一。在他们的城市如吾珥(Ur)、伊勒赫(Erech)及基许(Kish)中,苏美尔人发明了楔形文字,建造了称作滋格勒特(Ziggurat)令人叹为观止的宝塔式庙宇建筑,同时演化出一套相当可观的律法、文学与神话。不久后该地区便被闪族的阿卡迪亚人(the Akkadians)入侵,他们也采用了苏美尔人的语言文字和文化。后来大约在公元前2000年,亚摩利人(the Amorites)征服了这个苏美尔-阿卡迪亚文明,而在巴比伦建立了他们的首都。大约在500年后,亚述人在附近的亚述城定居下来,而且在公元前8世纪左右征服了巴比伦。巴比伦的传统也影响了古以色列预许之地——迦南地的神话与宗教。

和其他古代民族一样,巴比伦人也将他们文化上的成就归功

于神祇。是神祇把他们自己的生活形式揭示给巴比伦人神话构想中的先祖。因此巴比伦城本身便是天国的意象，它的每个庙堂都是天上宫殿的复制品。这种与神圣天国联系的观念，在公元前7世纪便已奠立在已形成的新年节庆中，人们每年举行，并不断传承下来。每年4月在圣城巴比伦的庆典，庄严肃穆地为国王加冕，并为他来年的统治奠下合法基础。

然而政治长久稳定的前提是政治必须成为更长久有效的神祇政府的一部分才行。因为是神祇在创造世界时，把世界从太初的混沌中理出秩序来。因此，这个为期十一天的神圣节庆，便让参与的人透过仪式中的动作脱离尘世时光，进人神圣而永恒的神的世界。替罪的羊被宰杀以送走老旧逝去的一年；公开对国王羞辱以及为狂欢会上的国王加冕等仪式，便是太初混沌的重现；一个嘲弄戏谑的打斗，重新呈现了众神对抗毁灭势力的斗争。

这些象征性的动作因此具有圣礼的价值，它们使得巴比伦人能够融入这个神圣的力量中，并以此为基础建立他们自己的伟大文明。文化总让人觉得是脆弱不堪的建构，随时会因受到混乱或解构力量的攻击而瓦解。在四月节庆第四天的下午，神职人员与唱诗班排列整齐，鱼贯进人神灵所在之地咏唱创世纪的史诗，庆贺众神击败混沌的胜利。这个故事并非生命在地球上的物质起源的事实解说，而是尝试以细致的象征意义，说明生命的伟大奥秘，并释放出它的神圣力量。

神话与象征

对创世作确实的解说是不可能的，因为没有人亲见这些无法想像的事件，神话与象征因此是描述这些事件惟一合适的方式。简短的检视巴比伦人的创世史诗，可以使我们对后来形成的创世主概念的精神有若干了解。尽管《圣经》与《古兰经》后来对创世采用了不同形式的解释，但是这些奇怪的神话从来不曾完全消失，只不过是披上了一层一神教术语的外衣，又重新在后期进入神的历史罢了。

故事以众神自己的诞生为开端，我们在下文会提到，这个主题将在犹太教和伊斯兰教的神秘主义中扮演重要角色。据巴比伦史诗记载，最初众神是从一个无形而满是水的荒地——它本身便是神圣的物质——中，成双成对地浮现出来。在巴比伦人的神话中(和后来《圣经》中的神话一样)并没有从无中生有的创世概念。这对古代世界的人而言，是极为陌生的概念。在众神与人类存在以前，这个神圣的物质就已经永恒存在了。巴比伦人开始想像这个最初神圣的物质时，他们认为它一定类似美索不达米亚平原上的沼泽荒地，经年不断的洪水似乎时时刻刻威胁要毁掉人类脆弱的文明。在巴比伦人的创世史诗中，混沌并非火红的烈焰或煮沸热腾腾的庞然大物，而是有若一团紊乱不堪的泥泞，分不清楚界限、没有可认的事物，一片混乱：

“当甜与苦
混在一块，没有编织的芦苇，
也没有弄混清水的灯芯草，
此时的众神没有名号、没有特质、没有未来。”

——巴比伦创世记

然后三个神祇便从原初的荒地上浮现出来：阿普苏神(Apsu，被认为是河中甘泉)，他的太太查玛特神(Tiamat，碱海)，以及姆姆神(Mummu，混沌的子宫)。然而这些神祇充其量只不过是早期较低级的神，仍需要进一步发展。“阿普苏”和“查玛特”可被翻译成“深渊”、“空虚”或“无底的断层”。他们和原初的无形原质一样，尚未发展出清楚而可资辨识的形貌来。

因此，其他一系列的神祇从他们身上浮现出来，这个称为流出的过程，将在我们神的历史中变得非常重要。随着神灵逐步演进，新的神祇一个接一个成对出现，每一对神祇都比前一对要更确切定形。最初出现的是拉姆神(Lahmu)和拉罕姆神(Lahamn)，他们的名字意思是“淤泥”：因为水与泥土仍混在一起。接下来出现的是安歇尔神(Ansher)和其沙尔神(Kishar)，分别代表天空和海洋的领

域。然后是亚奴神(Anu,天)与依亚神(Ea,地)的到来,至此便完成了演进的过程。神灵的世界于是有了天空、河流和大地,彼此泾渭分明地区隔开来。

但是创世的过程才刚展开:混沌与分解的力量只能通过不断痛苦地挣扎,才能被控制住。年轻、有活力的神祇开始对抗他们的双亲,但尽管依亚神的力量大过阿普苏神与姆姆神,他却无法前进对抗查玛特神,因为查玛特神制造出一整群畸形的怪兽为她作战。幸亏依亚神有个好孩子:马杜克神(Marduk),亦即太阳神,是整个神灵谱系中最完美的典范。在众神集合的一次大会上,马杜克神答应和查玛特神作战,但条件是他将成为他们的统治者。他经历一场漫长而危险的战役后,才极为困难地斩杀了查玛特。在这个神话中,创造的过程乃是一场奋争,必须艰苦地克服一连串极为怪异的事件才能完成。

圣城的观念

最后,马杜克神站在查玛特神庞大的尸体上,并决定要创造一个新世界:他把她的身体截为两半,用来造成天空的拱门和人类的世界;接着,他设计了使万物各归其位的规律。秩序一定得完成,但是胜利还未完全到来。秩序必须逐年靠特别的礼拜仪式重新建立,因此众神在新的世界中心巴比伦聚会,而且建造了一座可以进行天上礼仪的神庙。这就是奉祀马杜克神的伟大宝塔式神庙,“这座地上的神庙,乃是无限天国的象征”。当这座庙完成时,马杜克神高坐在正中央,其他的众神则高呼:“这是巴比伦,神的可爱的城,你亲爱的家!”然后他们举行仪式,“宇宙由此建立结构,隐藏的世界得以显露,而众神也在宇宙里各居其位。”这些律法与仪式的规约适用于任何人,甚至众神也必须遵守,以确保受造物的生存。

这个神话表达的是文明的内在意义,巴比伦人了解这点。他们清楚地知道,是他们的祖先建造了宝塔式神庙,但是创世记史诗里的故事说明,他们相信只有当神圣的力量参与其中,他们的极富创意的建筑才能长久。他们在新年节庆咏唱的祷文仪式,早在人类尚

未存在前便已被设计好了:它所写下的乃是事物的自然本质,就连众神也得遵从。神话同时也表达了他们的信念,他们相信巴比伦是圣地,是世界的中心,是众神之家,这个概念几乎在所有古代的宗教系统中都占有重要地位。圣城的观念,亦即相信人类可以在那儿与神圣力量密切接触的想法,在三大一神教中都很重要。

人类的起源

几乎是在事后想到的情况下,马杜克神才创造了人。他捉住"金固"(Kingu,查玛特神痴呆的配偶,是她在打败阿普苏神后所创造的),并加以斩杀,然后以神的血和尘土混合塑造出第一个人。众神观看此景,既震惊又欣羡,然而在这个人类起源的神话解释中,有某些幽默的地方,它认为人类起源绝不是创世的最高峰,而是从最愚蠢、最差劲的一个神祇衍生出来的。但这个故事另有一个重点。由于第一个人是从神祇身上的物质创造产生,因此不论程度是如何有限,他都分享到神圣的本质。人与神间没有任何鸿沟。自然世界、人类与众神本身都分享同样的本质,而且是从同样神圣的物质中衍生出来的。异教徒的视域是全体的,众神并未与人类分隔开而独立存在于另一个本体的世界中;换言之,神性与人性基本上并无不同,因此不需要神的特别启示,也不需要由天上传付律法到尘世来。神与人面临共同的困境,惟一的差别是,神的力量较大而且不朽。

这种整全的视域观点并非仅限于中东地区,而是古代社会共通的特点。在公元前6世纪,品得(Pindar)在他论奥林匹克比赛的颂词中,表达了希腊人对这个信仰的看法:

"族类只有一个,
神与人是同一族类;
由同一个母亲所生,我们同样呼吸。
但每件事里力量大小的不同
使人神有别;

对于自视为黄铜色天空的人而言，
可以永远立足生存。
而在伟大的心灵中，我们可以像神的躯体一般不朽。"

——品得集（*The Odes of pindar*），Ⅵ，1—4

品得不把运动员看成只是独自追求个人最佳的成就，而要他们向所有人类成就典范的神挑战。人不是只能无助地和神保持距离，像奴隶一样卑屈地模仿神，而是可以把他们潜在的基本神性复活出来。

创造乃是神圣的

马杜克神与查玛特神的神话，似乎也影响到迦南人。他们也有一个关于掌握暴风与土壤肥沃的神祇巴力－哈巴德（Baal－Habad）的类似故事。这个神祇常常在《圣经》里毫无恭维地被提到。巴力神与掌管海河的神亚姆－纳赫（Yam－Nahar）间的战争，在公元前14世纪的碑文上有记载。巴力与亚姆都和迦南人的至高之神伊勒（El）住在一起。在伊勒的会议上，亚姆要求把巴力交给他。因为得到两件神奇武器之助，巴力打败了亚姆。当他正要杀掉亚姆时，阿希拉（Asherah，伊勒之妻，众神之母）为亚姆提出辩护说，斩杀一名囚犯是不名誉的事。巴力感到羞愧因而放过亚姆。亚姆代表的是海洋与河流常以洪水威胁土地的不友善一面，而暴风神巴力则使得土地肥沃。在同一神话的另一版本中，巴力斩杀了七头龙——罗腾（Lotan），在希伯来语中称作巨灵利维坦（Leviathan）。几乎在所有的文化中，龙所象征的都是潜伏、未成形和未分化的力量。巴力因此以极具创造力的行动，阻止了世界退化回到最初无形的混沌状态，众神建造了一座奉祀他的美丽宫殿以为报偿。

因此在最早期的宗教中，创造乃是神圣的。我们仍然使用宗教的语言来描述具创意的"灵感"，因为它重新塑造真实而且带给世界崭新的意义。

倒转的过程

但是巴力却经历了一个倒转的过程：他死去并且下降到死神或贫瘠之神莫特(Mot)的世界。当天空之神伊勒听到他儿子的遭遇时，便从宝座上下来，悲哀地穿上粗麻布，并且在自己脸颊上切砍，但他却无法救赎他的儿子。巴力的妹妹兼爱人爱娜特女神离开神的世界，去寻找她的孪生胞兄，"想念他就像母牛想小牛，或母羊念小羊一样"。当她找到他的尸体时，她为巴力举行了一个葬礼：捉住莫特，用刀劈杀他。并且按照把玉米播种到土地前的处理过程，分解他、燃烧他并磨碎他。类似的故事也在描述其他伟大的女神如伊娜娜、伊施他尔和爱西丝的事迹中出现，她们都曾寻找死去的神，而且把新生命注入土壤中。爱娜特女神的胜利，则必须在年复一年的祭礼庆祝中不断重现。后来巴力恢复生命，而且重回爱娜特的怀抱(我们不敢确定这点，因为我们的资料来源不完整)。

这种以两性结合象征全体与和谐的神性崇拜，古代的迦南人是以仪式中进行性交的方式来庆祝。透过以仪式仿效神祇的方式，男人与女人共同承担对抗绝种的责任，并确保世界的生机与繁荣。某个神祇死亡，女神出寻死去的神祇，然后胜利地返回神的世界，是许多文化中经常出现的宗教主题。这些主题也会在迥然不同的三大一神教中再度出现。

根据《圣经》的说法，这个一神教开始于亚伯拉罕，他大约在公元前 12 到 19 世纪间离开吾珥，最后在迦南地定居下来。我们没有亚伯拉罕同时代的资料，不过学者认为他可能是公元前 3000 年末，从美索不达米亚平原前往地中海沿岸一带流浪的人的领袖之一。依据美索不达米亚和埃及一带的资料，这些游民中的某些人被称作阿必鲁人(Abiru)、哈皮鲁人(Apiru)或哈必鲁人(Habiru)。他们说的是西部的闪族语，希伯来语便是其中的一种。他们不像在现今叙利亚一带的贝都因人(Bedouin)，是依季节变化驱赶牲口，逐水草而居的正规游牧民族；他们很难归类划分，也因此常与保守的政权起冲突。他们在文化上的地位通常要优于沙漠民族。他们中的

某些人是外籍雇佣兵，有的则变成政府雇员，有的是商人、仆人或工匠。某些人致富后便会设法取得土地，并定居下来。

在《旧约》创世记关于亚伯拉罕的故事中，他是所多玛(Sodom)王的庸兵，并且常和迦南地的政权及其周边地区起冲突。最后当他的妻子撒拉(Sarah)死亡后，亚伯拉罕便在今日以色列西岸的希伯仑(Hebron)买了块土地。

从《旧约》创世记对亚伯拉罕及其子孙的描述中可以看出，在现今以色列的迦南地有三波主要的早期希伯来移民垦居潮。其中一波是与亚伯拉罕和希伯仑有关，大约发生在公元前 1850 年。第二波移民潮则与亚伯拉罕的孙子雅各有关，他后来被重新命名为以色列，他定居在示剑城(Shechem)，是现今以色列西岸阿拉伯的那布鲁斯城(Nablus)。《圣经》告诉我们，雅各的儿子们分别成为以色列十二个部落的祖先，在迦南地经历一段严重的饥荒以后，迁移到埃及。第三波的希伯来移民潮发生在自称亚伯拉罕后裔的部落从埃及来到迦南地的公元前 1200 年。他们自称曾被埃及奴役，而后被他们的领袖摩西称作耶和华的神祇所解放。在他们被迫进入迦南地之后，他们便与当地的后来人和平共处，而成为后人所知的以色列人。《圣经》里很清楚地指出，我们所知道的古代以色列人，乃是由众多种族团体在对摩西的神耶和华效忠的原则下组合而成。不过我们要知道《圣经》的故事乃是在数世纪后的公元前 8 世纪左右才记载下来的，当然这些记载都是依据以前的口传故事而作。

最早的《圣经》作者

在 19 世纪期间，有些德国的《圣经》学者发展出一种批判的研究方法，把《旧约圣经》的前五部书——创世记、出埃及记、利未记、民数记及申命记——所依据的四种不同资料来源加以分辨出来。这些章节乃是后来在公元前 5 世纪左右，才校对编辑成为我们所知的《摩西五书》(*Pentateuch*)。这种批判方式的研究可说十分严厉，不过到目前为止尚未有更令人满意的理论可以解释，为什么

《圣经》中的主要事件如创世记与大洪水，会有两种完全不同的说法，而为什么有时候《圣经》的解释会自相矛盾。

我们可以在创世记与出埃及记中发现两位最早的《圣经》作者，他们的写作时间大约是在公元前 8 世纪左右，不过有人认为时间更早于此。其中一位被称作“耶”典，因为他称他的神为“耶和华”(Yahweh)；另一位则被称作“伊”典，因为他喜欢用较正式的圣名“伊罗兴”(Elohim)。到了公元前 8 世纪，以色列人已分裂成两个不同的王国。“耶”典是在南方的犹太王国写作，而“伊”典则来自北方的以色列王国。我们会在第二章中讨论“摩西五书”的另两个资料来源“申”典(申命记)和“祭”典(祭司)对以色列古代历史的解说。

从下文中我们会知道，就许多方面而言，“耶”典与“伊”典的“圣经”解释和他们中东一带邻族的宗教观点一致，他们的解说中显示，到公元前 8 世纪时，以色列人已经开始发展出一套自己独特的宗教观。以“耶”典的解释为例，它从描述创世记开始其神的历史，但与巴比伦人的创世记史诗比较起来，就显得十分漫不经心：

> “耶和华神造天地的时候，野地还没有草木，
> 田间的菜蔬还没有长起来，因为耶和华神还没有降雨在地上，
> 也没有人耕地。但有雾气从地上升腾，滋润遍地。
> 耶和华神用地上的尘土(adamah)造人(adam)。
> 将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人。”
>
> ——创世记 2:5—7

这是个全新的开始。不像与他同时代在美索不达米亚平原与迦南地异教徒一样强调史前的创世过程，“耶”典的解释重点却放在日常的历史时间。以色列对创世过程开始感兴趣，是在公元前 6 世纪“祭”典的《圣经》，才写出现在《圣经》第一章中的伟大内容。“耶”典的《圣经》解释对于耶和华是否是天地的惟一创造者这点交代不清。而引人注意的是，“耶”典已认识到神与人的差别。人并非像他的神是由同样的神圣要素所组成的，双关语的人(adam)所指示的，是属于地(adamah)的。

和邻族异教徒不同的是，"耶"典《圣经》不认为与众神神圣最初的时代相比，世俗的历史有任何亵渎、逊色或空洞之处。他在交代史前时代的事件时皆草草了事，直到他描述神话时期末包括洪水与巴比伦塔等故事，和以色列人民历史时，才开始着墨较多。这突然开始于《旧约》第十二章，后来被改名为亚伯拉罕(众民之父)的亚伯兰(Abram)，被耶和华命令离开他在哈兰(Haran，今土耳其东部)的家，迁往靠近地中海的迦南地。据说他的教徒父亲他拉(Terah)，已经将家族从吾珥往西迁移。如今耶和华告诉亚伯拉罕，他将有个特别的命运：将成为一个强国之父，他的子民将比天上的繁星还多，而且有一天他的子孙将会拥有迦南地。"耶"典对亚伯拉罕受召的解说，奠定了这个神未来历史的基调。在古代中东地区，神圣的神灵是在仪式与神话中经验。马杜克、巴力与爱娜特等神祇，被认为不应涉及他们子民的日常世俗生活中，因为他们的行动已经在神圣的时候表现过了。

然而以色列的神，却在实际世界发生的事件中，展现他的力量。他是此时此地的无上命令者。他第一次展现自己时，便下了一道命令：亚伯拉罕要离开他的人民，并迁移到迦南地去。

谁是耶和华

然而，谁是耶和华？亚伯拉罕崇拜的神和摩西一样吗？或者他只是名字不同的同一个神呢？对于今日的我们而言，这是个极重要的问题，但有意思的是，《圣经》在这个主题上似乎刻意模糊，而且两个答案相互矛盾冲突。"耶"典的《圣经》说，人类自亚当的孙子开始便崇拜耶和华，但在公元前6世纪"祭"典的《圣经》却认为，以色列人从来没有听过耶和华，直到他在"烈焰下的荆棘丛"中出现于摩西面前为止。"祭"典的《圣经》让耶和华自己解释说，他确实和亚伯拉罕的神是同一个，可见这是个颇具争议性的问题。他告诉摩西，亚伯拉罕称他为伊勒沙代(El Shaddai)，而不知道他的圣名叫做耶和华。这个说法上的差异似乎并没有让《圣经》的作者与编者感到不安。"耶"典《圣经》从头到尾称他的神为耶和华，当他写作

《圣经》之时，耶和华"已是"以色列的神，这对他而言是最重要的一件事。以色列人的宗教态度是十分务实的，他们不大像我们那样担心有关对玄想细节的臆测。但我们不应该遽而假定亚伯拉罕或摩西和我们相信的是同一个神。

我们因为对《圣经》故事及后来的以色列历史十分熟悉，所以很容易把我们对后来犹太系统宗教的知识，投射到早期的历史人物身上。因此，我们往往会假定以色列的三个祖先人物——亚伯拉罕，他的儿子以撒（Isaac）和他的孙子雅各（Jacob）——都是一神教者，亦即他们都只相信一个神。这似乎与事实真相不符。事实上，把这些早期希伯来人看成是与他们迦南地邻族类似的异教徒，恐怕更为正确。他们极可能相信马杜克、巴力及爱娜特等神祇的存在。他们所崇拜的神祇可能不尽相同，亚伯拉罕的神，以撒的"敬畏者"（Fear）或"同族者"（Kinsman），以及雅各的"大能者"（Mighty One），可能是三个不同的神祇。

我们可以更进一步说，亚伯拉罕的神极可能是迦南地的苍天之神伊勒。该神祇以他传统名衔之一的"山之伊勒"自我介绍给亚伯拉罕。在其他地方他被称为"至高神伊勒"（El Elyon）或"伯特利的伊勒"（El Bethel）。迦南地苍天之神的名字是以希伯来文的以色拉－伊勒（Isra－El，即以色列）或以希玛－伊勒（Ishma－El）流传下来。他们体验他的方式与中东一带的异教徒并无太大不同。我们可在下文中了解到，几世纪后的以色列人会觉得耶和华的神灵是个令人恐怖的经验。例如在西奈山上，他在令人敬畏、震撼的火山爆发中出现在摩西面前，而以色列人必须和他保持距离。

比较说来，亚伯拉罕的神伊勒则是个十分温和的神祇。他以朋友的姿态出现在亚伯拉罕面前，有时甚至以人形出现。这种称作神灵显现的现象，在古代异教徒世界中是十分普通的事。尽管原则上神不愿对人世直接干预，但在神话时代某些特殊的人物则可面对面与他们的神接触。在史诗《伊利亚特》中俯拾即是这种神灵显现的例子。神与女神分别出现在希腊人与特洛伊人的梦中，因为梦里人与神的界线不是那样明显。在《伊利亚特》史诗末尾，特洛伊人的最后一位国王普莱姆（Priam）被一位风采出众的年轻人引导到希

腊人的船上，后来他才知道这位年轻人就是赫尔墨斯神（Hermes，希腊神祇，司学艺、商业与辩论）。当希腊人回顾他们英雄的黄金岁月时发现，他们一直与众神紧密地联系着，在他们看来，神与人的本性毕竟是相同的。这些神灵显现的故事所表达的乃是异教徒对宇宙人生的整体观。也就是说，当神性与自然和人性没有本质上的差异时，无需大张旗鼓的仪式，便可以被人经验到。

世界各处都有神，人可以毫无预期地在任何时候、任何角落或在路过的陌生人身上经验到众神的存在。一般人似乎相信这种在生活中与神接触的事是可能的。这或许可以解释使徒行传（*the Acts of the Apostles*）中，为何圣徒保罗和他的弟子巴拿巴（Barnabas）会奇怪地被住在今日土耳其一带的路司得族人（Lystra）误认为是宙斯神和赫密士神。

同样的情况发生在以色列人身上，当他们回顾历史上的黄金岁月时，便认为亚伯拉罕、以撒和雅各所信仰的乃是他们所熟悉的神。伊勒神就像是部落酋长或头目一样给他们友善的建议，他引导他们在沙漠中游牧，告诉他们和谁结婚，而且在梦中和他们交谈。他们偶尔可以以人形看到他，但这个观念却为后来的以色列人所禁止。在《创世记》第十八章中，“耶”典《圣经》告诉我们，神在接近希伯仑的幔利（Mamre）一地的橡树旁，出现在亚伯拉罕面前。当时正是一天中最热的时候，亚伯拉罕举目看见三个人正朝着他的帐篷走来。他以典型的中东待客之道坚持要他们坐下休息，自己则忙着准备食物给他们。在交谈的过程中，其中一人是由他的神（也就是“耶”典所称的“耶和华”）化身的秘密便很自然流露出来而为亚伯拉罕所知，另两个人则是天使的化身。并没有人对这个神灵显现的事感到惊讶。

在“耶”典《圣经》写作的公元前8世纪，没有以色列人会以这种方式“看见”神，大多数的人都会觉得这是令人震惊的观念。与“耶”典《圣经》同期创作的“伊”典《圣经》则认为这则古老故事中有关祖先亚伯拉罕和神间的亲密关系不恰当。当“伊”典《圣经》叙述亚伯拉罕或雅各与神之间的关系时，他便与这则故事保持距离，设法让这些老传说不要那么拟人化。因此他会说神透过天使和亚伯

拉罕沟通。"耶"典作者不同意"伊"典作者过于拘谨的看法,而在他的叙述中保留了这些神灵显现故事。

雅各也经验到许多次神灵显现的事件。有一次他决定返回哈兰,从众多亲戚中择偶成婚。在他第一段的旅程里,某天他以一块石头为枕,睡在靠近犹太河谷的路斯。当夜他梦见天地间伸展出一座天梯来,天使们便由此穿梭来往于人间与神界。这使我们联想到马杜克神塔式神庙的顶端,悬浮于人间与天国之间,人类可借此见到他的神。雅各梦到在天梯的顶端见到伊勒神,他祝福雅各并重复他对亚伯拉罕的承诺:雅各的子孙会成为一个强国并拥有迦南地。下文中我们会了解,他同时作了一个令雅各印象深刻的承诺。异教徒的宗教通常都是有地域性的:某个神祇只有在特定的区域才有管辖权,而且当你前往其他国度时,最好能崇拜当地的神祇。但是伊勒答应雅各,他会在雅各离开迦南地到陌生地域流浪时继续保护他:"我与你同在,不论你往哪里去,我必保佑你的平安。"这个早期神灵显现的故事说明,迦南地的苍天之神开始带有一种比较普遍的意义。

当他醒过来,雅各了解到他在无意中已经于夜里去过人与神可以对话的圣地:"真正的耶和华就在这里,而我却从不知道!"是"耶"典的作者让他说出这样的话来。他心里充满了异教徒遇到圣灵神圣力量时的惊奇:"这个地方是多么令人敬畏啊!这就是神之家,这就是天国之门。"他本能地以他那时代与文化的宗教语言表达他的体验:巴比伦,众神的居所,就是"众神之门"。雅各决定以当地传统异教徒的方式,使此一圣地神圣化。他把曾用来当枕头的石头直立起来,并用油浇洒来净化它。因此该地便不再称为路斯,而称为伯特利,亦即伊勒的居所。竖立的石头乃是迦南地土地崇拜的共同特征,我们可从下文知道,此一崇拜在伯特利一直兴盛到公元前 8 世纪。虽然后来的以色列人猛烈谴责这种宗教,但是伯特利的异教徒神殿却在早期的传说中与雅各和他的神密切相关。

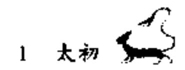
实用主义的态度

在雅各离开伯特利之前，他已决定将他在那儿遇到的神，变成他的伊罗兴（elohim）——这是一个特殊用语，代表神可以对人有意义的任何事物。雅各决定，假如伊勒（或耶和华，“耶”典《圣经》中的称呼）真的可以在哈兰照顾他，那么他便是有效力的。他提出一项交易：为了回馈伊勒特别的保护，雅各将接受他成为他的伊罗兴——惟一的神。以色列人对神的信仰是非常务实的。亚伯拉罕与雅各都相信伊勒，因为他提供他们益处。他们并不是坐下来沉思，以证明他的存在，因此伊勒不是个哲学的抽象概念。在古代世界，神灵乃是生活里不证自明的事实，而只要某个神祇能够有效地传递这样的讯息，他就证明了自己的价值。这种实用主义的态度在神的历史中一直是个重要的因素。人们会不断采用某个神性的概念，因为它对他们有帮助，而不是因为它得到科学证据或哲学论证的支持。

多年后雅各与他的妻子和家人从哈兰回来。当他重新进人迦南地时，他经验到另一次奇异的神灵显现事件。在西岸的雅博浅滩，他遇到一个整夜与他纠缠的陌生人。就像大多数的神灵一样，到了天亮前他说，我必须离去，但雅各抓住他不放，坚持他一定要告诉他姓名，否则就不让他走。在古代的世界里，知道某人的姓名表示你在某方面可以控制对方，而这个陌生人似乎不大愿意透露这项讯息。后来雅各开始觉察到，这个奇怪遇到的对手根本就是伊勒自己：

“雅各于是请求说：‘我求你，告诉我你的名字。’但是他回答说：‘为什么问我的名字？’然后他便祝福雅各。雅各提到毗努－伊勒的地名，并说：‘因为我曾在那儿亲身见过伊勒，而且因此获救活了下来。’”

——创世记 32:30—31



这次神灵显现比较接近史诗《伊利亚特》中类似事件的特质，而与后期犹太一神教的神灵显现大异其趣，因为这种与神性的密切接触在当时乃是个亵渎的概念。

神是部落神祇?

尽管这些早期的故事显示，犹太教的先祖们接触他们神祇的方式，与他们同时代的异教徒大致相同，但他们确实也引介了某种新的宗教经验。《圣经》从头到尾都称亚伯拉罕为"信"者。今天我们倾向把信仰定义为在理性上对教义的赞同，但诚如我们所见，《圣经》作者并不认为对神的信仰是抽象的或形而上的信念。当他们赞赏亚伯拉罕的"信德"时，他们并不是称扬他的正统性(意指接受一套对神的正确神学见解)而是他对神的信任感，而是像我们说对某个人或某个理想有信心一样。在《圣经》中，亚伯拉罕是有信仰的人，因为他相信神会实践他的诺言，虽然这些诺言似乎很荒诞。在亚伯拉罕妻子撒拉不孕的情况下，他怎么可能成为伟大民族的创始人呢？撒拉可以怀孕生子这个概念确实荒诞不经，因为她已停经，所以当他们听到神这个承诺时，都失声而笑。在他们的儿子终于奇迹般的诞生后，他们便将他命名为以撒，意思是"可笑的人"。然而当神提出可怕的要求，命令亚伯拉罕把他惟一的儿子献祭给他时，原本的笑剧却变得酸楚起来。

以人献祭神祇在异教徒世界是很平常的仪式。头一胎所生的孩子，通常被认为是神透过所谓神的律法而使母亲受孕的结晶。在怀胎的过程中，神的能量因此而虚耗。为了补充能量和确保既有神灵的循环不竭，第一个孩子得回归他的神灵父母。然而以撒的例子十分不同。以撒是神所赐的礼物，并不是他自然所生之子。因此没有理由拿来献祭，也没有需要补充能量。事实上，祭子之举对被允诺将成为一国之父的亚伯拉罕而言，是十分荒谬的。这个神祇在人们的认知中，开始展现他与古代世界中其他大多数神祇的不同之处：他不必承担人们的困境，他不需要从人身上得到能量，他身处不同的世界而且可以要求任何他想要的事物。亚伯拉罕决定相信



他的神祇。他和以撒出发前往需三天旅程才能到达的摩利亚山(the Mount of Moriah),后来这里成为耶路撒冷的神殿所在。以撒在完全不知情的情况下,甚至必须携带燔祭自己的燃木。直到最后一刻,当亚伯拉罕真的把刀拿在手上时,神才怜悯地对他说这只是对他的考验而已。亚伯拉罕值得成为强国之父,他的子孙将如天上繁星和海边的沙粒一样众多。

但是对现代的听众而言,这是个恐怖的故事:它把神描绘成一个专制而善变无常的虐待狂，所以许多现代人在孩童时期听到这个故事便很自然拒绝接受这个神祇。神带领摩西及以色列子孙争取自由而逃离埃及的“出埃及记”神话，同样也让现代人无法接受。这个故事是大众耳熟能详的。埃及法老王不愿意让以色列人走,所以为了迫使他就范,神降灾十次以惩罚埃及人。尼罗河变成血水,蝗虫与青蛙到处蹂躏成灾,整个埃及骤然陷入一片伸手不见五指的黑暗中。最后神施惩以最严重的瘟疫:他派遣死亡天使去杀死所有埃及人的长子,却放过希伯来奴隶的孩子。于是法老王决定放以色列人离开埃及,但是后来他又改变主意,派遣军队尾随追逐他们并在现今红海处追上了他们,但是,神打开红海,排开海水,让以色列人通过,他们连鞋子也没沾湿就获救了。当埃及人沿着以色列人的足迹而行进时，神却让海水回流，淹死了法老王和他的军队。

这是个残暴、偏狭而嗜杀的神祇:他是战神,被称作万军之主的耶和华。他是极端偏狭的,只对自己所喜爱的人有感情,不过是个部落神祇罢了。假如耶和华一直都是这样残酷的神祇,他愈早消灭对大家愈好。我们今日所读《圣经》“出埃及记”最后一章的神话故事情节,很明显并不是要强调这确实是历史上发生的事。但是对古代中东地区不觉得神将大海一分为二有何奇怪的人而言，这个故事确实传达了明确的讯息。但不同于马杜克与巴力的是,耶和华被说成确实在尘世的历史中分开了物理意义的海。他们并不是想要以实证的态度来说明:当以色列人重述“出埃及记”的历史时,他们并不像今日的我们那样重视历史的真实性。相反,他们乃要将原始事件的意义阐扬出来，不论其意义究竟为何。某些现代学者认

为，"出埃及记"的故事乃是迦南地农民成功推翻埃及领主及其在迦南地的联合势力的神话解释。这在当时一定是非常稀有的事件，对亲身参与的人而言，一定也留下难以磨灭的印象。它是受压迫者对抗强权的非凡经验。

在下文中我们会知道，尽管"出埃及记"这个神话故事在三大一神宗教中都很重要，但是耶和华并未一直以残忍、凶暴之神的姿态出现。以色列人后来竟不知不觉地把他转型成一种超越、慈悲的象征，听来也许令人吃惊，但事实却是如此。只是"出埃及记"的血腥故事会不断地赋予人们某些危险的神性观念，成为复仇神学灵感的来源。

下文我们将会谈到，在公元前7世纪时，"申"典《圣经》作者使用旧神话来阐明可怕的神的选民神学，此一神学观念曾在不同时期的三大信仰历史中扮演致命的角色。就像任何人类的观念一样，神这个概念也会被利用或滥用。旧的选民与神圣选择的迷思，从"申"典《圣经》作者时代，直到今日流行的犹太教、基督教和伊斯兰教原教旨主义者，往往不幸成为狭隘的部落神学的灵感来源。然而"申"典《圣经》同时也保留下来一神教历史中与"出埃及记"同样重要而更发挥正面功能的另一种诠释：它所述及的乃是站在弱势及受压迫者立场的神。在"申命记"第二十六章，我们可以看到可能在"耶"典及"伊"典《圣经》故事前，便早已写下的"出埃及记"解释。以色列人被训令献出第一批收成给耶和华的祭司，并作了如下肯定的陈述：

"我的先祖原是个流浪的亚兰人(Aramaean)，一路流亡到埃及寄居。他们原本人口稀少，但在那里却成了又大又强，人数很多的国族。埃及人虐待我们，不让我们平和地过活，并将奴隶般的苦工加在我们身上。于是我们哀求我们列祖的耶和华。耶和华听见我们的声音，看见我们所受的困苦、劳碌与压迫。于是他就伸出强力的手和臂膀，以可怖的事、神迹及奇事，带领我们出了埃及。他将我们带到这里(迦南地)，并把这盛产牛奶与蜂蜜的土地赐给我们。现在我将耶和华赐给我们土地上初熟的农产献出。"

——申命记 26:5—10

历史上激起第一次成功农民运动的神，乃是革命的神。在三大宗教信仰中，他乃是社会正义观念的灵感源泉，但必须附带说明的是，犹太教徒、基督徒和伊斯兰教徒往往没能在生活上实现这个理想，而把他变成一个维持现状的神。

以色列人称耶和华为"我们列祖的神"，但他可能是完全不同于他们先祖崇拜的神祇。在他早期出现在摩西面前时，耶和华不断重复而且不厌其烦的强调，虽然他原本被称作"山之伊勒"，但他确实是亚伯拉罕的神。耶和华的此一坚持或许可以对有关"摩西的神是谁"的早期辩论提供某种程度的反响。据说耶和华原是个战神，火山之神，是现今约旦之地的米甸(Midian)所崇拜的神祇。我们永远无法知道以色列人从何处发现耶和华，假如他真的是个全新神祇的话。这对今日的我们而言，是个很重要的问题，但它对《圣经》的作者而言，却不是关键。在异教徒的古代历史中，众神往往会相互混合，或者某一地区的神被另一族人认同为该族的守护神。我们惟一能确定的是，不论他的出处为何，"出埃及记"使得耶和华确定成为以色列的神，而且摩西也使以色列人相信，耶和华就是为亚伯拉罕、以撒和雅各所敬爱的神伊勒。

我就是我

所谓的"米甸理论"(Midianite Theory)——意指耶和华原是米甸人的神祇——今天已不大为一般人所相信，不过摩西确实是在米甸头一次经验到耶和华的。据记载，摩西是因杀害某个恶意对待以色列奴工的埃及人而被迫逃离埃及。他避难到米甸并在那里结婚。有一天，当他照料看管他岳父的羊群时，看到了一个奇怪的景象：荆棘丛起火燃烧却未被烧毁。当摩西趋前查看究竟时，耶和华便呼叫他的名字，摩西便回答说："我在这里！"这是每个以色列的先知在遇到要求他们完全注意与忠诚的神时的一贯反应：

"不要再靠近了!"(神)说:"把你的鞋子脱下来,因为你所踩的乃是圣地。我是汝父的神。"他说:"是亚伯拉罕的神、以撒的神和雅各的神。"摩西蒙上脸,因为怕看到神。

——出埃及记 3:5—6

尽管此处耶和华说他确实是亚伯拉罕的神，但他很明显的与像朋友般坐下来和亚伯拉罕共餐的神是截然不同的。他让人觉得恐怖,而且坚持与人保持距离。当摩西问他的名字和信物时,耶和华却以一则双关语回答。在下文中我们会了解,这则双关语对后来几百年一神教徒的修行影响深远。不愿直接说出自己名字的耶和华回答说:"我就是我!"(I Am Who I Am)这是什么意思呢?他绝不是像历来的哲学家所说的,认为自己是个独立自存的存有。希伯来人刻意用来表达某种模棱两可、不知所以状态的习惯用语。《圣经》中的用语如"他们去了他们去的地方"意思是说"我完全不知道他们去了哪里"。所以当摩西问他是谁时,神回答的真正意思是:"不用管我是谁!"或是"管你自己的事吧!"此处并未有涉及神之本质的讨论，而且绝对无意像异教徒一样以重复神名的方式来操纵他。耶和华是不受条件限制者:我将成为我将成为的。他会百分之百成为他所选择的,而且不会提出任何保证,他只是承诺会参与他子民的历史。"出埃及记"的神话故事在后期的历史中,将被证明有决定性的影响力,因为它能激起对未来的希望,即使在不可能的情况之下也是如此。

西奈山的故事

然而这种对神的威力的新体认,却要付出一定的代价。古代的苍天之神给人的感觉同样是远离世俗的,较后期的神祇如巴力、马杜克和母性女神们则较接近人类，不过耶和华却再一次开启了人与神性世界的鸿沟。这点在西奈山的故事中具体而清楚地呈现出来。当他们到达西奈山,以色列人被要求洗净他们的衣裳,并与该山保持距离。摩西警告以色列人:"谨慎小心,不可触碰山的边界,

凡触碰山的边界者，必被处死！”人们退避山外站立，而耶和华则在火焰与灵气中降临西奈山：

> “到了第三天早上，山上有雷声、闪电、密云和巨大的号角声，营地中的百姓都因而颤抖。于是摩西率领百姓出营迎接神，站在山脚处。整个西奈山完全笼罩在烟雾中，因为耶和华是在火中降临。山上的烟雾往上飞腾，如同烧窑一般，整座山都在剧烈地摇动着。”
>
> ——出埃及记 19:16—18

摩西独自前往山顶接受神颁布的十诫。和传统异教徒对神性看法不同的是，摩西并未亲身体验到万物本质中秩序、和谐与正义的原理，这次“律法”是由上而下颁授下来。历史中的神可以促使人们对他运作的尘世投以较大的关注，但与尘世疏离的可能性也是同时存在的。

在公元前 5 世纪编辑成书的“出埃及记”最后版本中，提及神与摩西在西奈山订立了一个盟约（这件事应该是发生在公元前 1200 年左右）。学术研究对于这点一直存在着争议：某些批评者认为，盟约一直到公元前 7 世纪才在以色列变得重要。但不论确切的时期为何，盟约的观念可以让我们知道，彼时以色列人还不是一神教徒，因为这个观念只有在多神的背景下才有意义。以色列人并不认为西奈山之神耶和华是“惟一”的神祇，他们只是在盟约中承诺：不理会其他的神祇，而只崇拜他一个。在整个《摩西五书》中，很难找到有关一神信仰的一字一句。即使从西奈山传下来的十诫，也把其他神祇的存在视为理所当然：“除了我以外，你不可有其他的神。”崇拜单一神祇几乎是史无前例的一步。埃及法老王亚肯亚顿(Akhenaton)曾经只崇拜太阳神而忽略埃及其他传统的神祇，但这迅速被他的继任者改变。忽视神灵的一个可能来源似乎是件蛮勇的行为，后来的以色列历史说明，他们极不愿放弃对其他神祇的崇拜。耶和华证明他在战争方面的专长，但他却不是滋养大地之神。当他们在迦南地定居下来，以色列人本能地转向崇拜迦南地的主神巴力，他从元始以来便使谷物得以滋长。先知们要求以色列人遵

守盟约,但大多数人继续以传统方式崇拜巴力、阿希拉和爱娜特等神祇。

事实上,《圣经》也告诉我们,当摩西在西奈山上时,其他的百姓却转而重回传统迦南地的异教怀抱。他们制作了一只代表伊勒传统的金牛,而且在他面前举行古代的礼仪。这个崇拜地方神祇的活动与西奈山敬畏接受神谕的事件对比鲜明,可能是《摩西五书》最后版本的编者,试图要借此指出以色列当时分裂的痛苦。类似摩西等先知传授耶和华的崇高宗教,但大多数人要的是较古老的礼仪,其中蕴含了把神祇、自然与人类视为一体的整体观念。

但是以色列人在出埃及后,已答应接受耶和华为他们惟一的神,而先知则在往后不断提醒他们这项盟约。他们已承诺将耶和华当成他们的伊罗兴单独崇拜,而他则反过来承诺他们是他的特殊子民,并且能够享受他对他们独特而有效的保护。耶和华曾警告:假如他们违背誓约,他将毫不留情地摧毁他们。以色列人毕竟已进入盟约的约束中。我们在"约书亚记"(the Book of Joshua)中发现的可能是早期庆贺以色列与它的神订立盟约的内容。在中东政治里,盟约常被用来结合两个党派的正式条例。它遵循既定的形式。盟约的文献会先介绍最强一方的领袖,然后追溯双方关系的历史直到订约之时。最后,则陈述盟约的期限条文、条件以及不遵守盟约所累积的处罚。

整个盟约观念中最基本的要素就是必须要绝对忠诚。公元前14世纪赫梯族(the Hittite)国王墨西里斯二世(Mursilis Ⅱ)与他的诸侯杜匹·塔薛(Duppi Tashed)间的盟约中,国王要求"不得投向他人。你的先祖们进贡到埃及;你不能如此……我的朋友就是你的朋友,我的敌人就是你的敌人"。《圣经》告诉我们当以色列人到达迦南地和他们的亲族住在一起时,所有亚伯拉罕的子孙都与耶和华订立了盟约。庆典仪式是由摩西的继承人约书亚主持,他代表耶和华,盟约所遵循的是传统的模式:首先介绍耶和华,他与亚伯拉罕、以撒和雅各接触的情形也被重新提到;然后便说到出埃及记的故事。最后约书亚规范盟约中的条文,并要求聚集一堂的以色列人正式地同意:

“现在你们要敬畏耶和华，诚心实意侍奉他，将你们列祖在大河(约旦河)那边和在埃及所侍奉的神除掉，去侍奉耶和华。但你们若不愿侍奉耶和华，今天就可选择你要侍奉的神，不论是你们列祖在大河那边所侍奉的神，或是你们现在所居住的亚摩利(Amorites)的神。”

——约书亚记 24:14—15

于是以色列人毫不犹豫地在耶和华与迦南地其他传统的神之间作了抉择。其他的神祇无法和耶和华相比，从来没有一个神祇像耶和华一样，那么有效地保护他的崇拜者。他强而有力的介入他们的生活，已毫无疑问地证明耶和华担负了作为他们的“伊罗兴”(惟一的神)的职责，因此他们会单独崇拜他而除去其他的神祇。约书亚警告他们：耶和华极端地嫉妒，假如他们不履行盟约的条文，他会摧毁他们。然而他们仍然坚定地选择耶和华作为他们的“伊罗兴”。“现在你们要除掉你们当中外邦的神！”约书亚高喊，“诚心归向以色列之神——耶和华！”

耶和华崇拜

我们在《圣经》中可以看出，以色列人并未忠诚履行盟约。他们在战争时代便记起它，因为那时他们需要耶和华好战的本事来保护，但在和平时期他们便以原来的方式崇拜巴力、爱娜特和阿希拉。虽然耶和华崇拜就其历史上的偏向而言，有本质性的不同，但它常常以旧有异教徒的名词来表达它的概念。当所罗门王在他父亲大卫王从耶布斯人夺来的耶路撒冷城为耶和华建造一座神殿时，其结构和迦南地众神庙十分相似。它由三个正方形区域所组成，最高处是所谓神灵之地的一个小圆锥形房间，里面装有约柜(the Ark of the Covenant, 即摩西十诫石版)，以及以色列人在荒原流浪时期伴随他们的移动式祭坛。神殿内部是代表迦南地神话中太初时期的芋海(Yam，即今红海)的巨大黄铜水盆，和代表滋养大地之神阿希拉崇拜的两座 40 尺长、不需外物支撑的石柱。以色列

人继续在古代的神殿中崇拜耶和华。这是他们从迦南人在伯特利、示罗(Shiloh)、希伯仑(Hebron)、伯利恒、但恩(Dan)等地经常举行异教徒庆典的神殿中继承而来。这个神殿很快便成为一个特别的地方，然而我们将在下文中知道，那里仍然有极不正统(非属一神信仰)的活动。

以色列人开始把该神殿看成是耶和华的天国在尘世的复制品。秋季他们有一套“新年节庆”，先是赎罪日的祭羊仪式，接下来是在五天后庆祝一年农作物收成开始的住棚节（the Feast of Tabernacles)。有一种流传的说法是，《圣经》里某些诗篇乃是在耶和华神庙的神堂祭上，庆祝他登基而写的，这就好像马杜克神的登基典礼在重新肯定他在太初时降服混沌的功绩一般。所罗门王本身便是个不同信仰的融合者，他有许多异教徒妃嫔，分别崇拜她们自己的神，而且他也与其他信仰异教的邻族和平共处。

耶和华崇拜最终会被流行的异教信仰吞没的危险是一直存在的。这在公元前9世纪后半期，变得特别明显。公元前869年的亚哈王（King Ahab）继承了以色列的北方王国。他的妻子耶洗别(Jezebe)，也就是现今黎巴嫩所在的推罗(Tyre)和西顿(Sidon)城国王之女，是个热诚的异教徒，意图把整个国家转变为信仰巴力与阿希拉宗教。她引进巴力神教的神职人员，该教在曾被大卫王占据而不甚热衷耶和华崇拜的北方人中，迅速吸引一批信众。亚哈王仍然忠于耶和华，但并不限制耶洗别的多神信仰。然而在他任期末，当一场严重的旱灾袭击当地时，一位叫做以利亚(Eli Jah，意思是“耶和华是我的神！”)的先知，开始在该地区游走，他身披毛茸茸的斗篷，腰系皮带，极力谴责对耶和华不忠的人。他把亚哈王和其子民召唤到加密山（Count Garme）上，观看一场耶和华与巴力间的比试。

在那里他当着巴力教450位先知的面，高谈阔论地对人民发表演说，他说：你们还要在两大神祇间犹豫多久呢？然后他要来两只公牛，一只给他自己，一只给巴力教的先知们，两只牛分别被摆放在祭坛上，他们分别求助自己的神，然后看谁的神能够从天降下大火来烧毁祭品。“我们同意！”人们大声回应。巴力神教的先知们

一整个早上都呼唤着他的名字，在他们的祭坛四周跳着蹒跚的舞步，并在狂叫中用剑砍伤自己。但是“却毫无音讯，毫无反应”。以利亚讥讽说：“再大声一点叫吧！”他们呼喊道：“他是个神：他一定是有事缠身，太忙，或者去云游了；他也许睡着了，但会醒过来的。”但却毫无动静：“没有声音，没有反应，也无任何讯息。”

接下来便轮到以利亚了。当他在祭坛四周挖掘一个壕沟时，人们也都围绕在旁；他将水灌满壕沟，以使火更难点燃。然后以利亚便呼唤耶和华。顷刻间火便从天而降，烧毁了祭坛与公牛，火势并且蔓延到整个壕沟中。人们于是跪伏在地。“耶和华是神，”他们高喊着，“耶和华是神。”以利亚不是一个宽容的胜利者。“捉住巴力神教的先知！”他命令说。没有任何一个人得以幸免于难：他把他们带到附近的山谷中，成群地加以屠杀。异教信仰通常不会要把自己的宗教强加在他人身上，因为在众神庙中永远有空间让另一个神并排入祠。

这些早期的神话故事显示出耶和华信仰从一开始便采取暴力镇压和否定他人信仰的手段，这个现象我们将在下一章中更详细地检视。在大屠杀后，以利亚登上加密山顶，把头置于两膝间坐着祈祷，并不时派遣仆人观察天边。后来仆人带回消息说，海上浮起像人手一样的一小片云。以利亚要他前去警告亚哈王赶快回家，否则将被云雨阻挡。几乎就在他讲话的同时，天空便因云雾的遮盖而漆黑，并降下倾盆大雨。在欣喜若狂下，以利亚卷起他的斗篷和亚哈王的马车并肩而跑。借着呼风唤雨，耶和华取代了暴风之神巴力，并且证明他滋养大地的本事和战争一样。

因惧怕对巴力神教先知的屠杀会引起报复，以利亚逃到西奈半岛，并到耶和华向摩西显灵的山上避难。在那里他经验到耶和华新的显灵。他被告知站在岸石的缝隙中，以便保护自己，不受神灵的冲击：

“那时耶和华从那里经过。在他面前强风大作，崩山碎石，耶和华却不在风中。风后有地震，耶和华却不在其中。地震后起火，耶和华也不在火中。火后有微小的声音，以利亚听见，就用外衣蒙上

脸。"

——列王记上 19:11—13

与异教神祇不同的是,耶和华不在任何自然的力量中,而是在另一超越的领域中。他是在有声沉默的矛盾中,以几乎听不到的微细声音显现自己。

以利亚的故事包含了犹太圣典中对过去历史所作的最后一个神话解释。在整个文明世界中,变迁是个普遍的现象。公元前 800 年到 200 年, 被称作是轴心的时代。在这期间所有主要的文明地区,都创造出可传之后世的重要新思想、新信仰。新的宗教信仰反映出变动的经济与社会状况。由于某些我们并不完全了解的原因,所有主要的文明都朝着大体平行的方向发展, 即使在没有商业接触的时期也是如此(例如中国与欧洲的隔绝时期)。由于经济的繁荣,商人阶级随之兴起。权力从国王与教士、神庙与王宫转移到市场上。新兴的财富促进了知识与文化的兴盛,同时也启迪了个人的良知。不平等与剥削的现象,随着城市里变迁速度的加剧而愈益明显;人们也因此了解到,他们的行为可能影响到好几世的后代。个别地区独树一帜地发展出面对这些问题与关怀的思想信仰, 例如中国的道家与儒家,印度的印度教与佛教,以及欧洲的哲学理性主义。虽然中东地区并未发展出一致的解决方案, 但在伊朗与以色列, 祆教徒与希伯来的先知们则分别演化出不同形态的一神教来。也许会让人觉得奇怪,就像同时期其他伟大的宗教见解一样,"一神"这个观念竟是在市场经济富于侵略性的资本主义精神下发展出来的。

在下一章检视改革后的耶和华神教之前, 我将简短地讨论一下这一新发展中的两支。印度的宗教体验虽然也是沿着相似的路线发展,但因它强调的重点不同,足以凸显出以色列人一神观念的特性和问题所在。三大一神教的教徒都在二者的理念上着墨,并且试图将其融入他们各自的宗教体验中。

印度的宗教体验

公元前 17 世纪，来自现今伊朗一带的雅利安人入侵印度河谷地区，并征服了当地的土著民族。他们把自己的宗教观念强加在当地土著身上，这点我们可在《梨俱吠陀经》读诵文集的表达中窥见。书中可见许多与中东地区神祇具同样价值，并代表富有权力、生命与人格特质的大自然本能力量的记载。然而也有迹象显示有人开始觉察到，众神可能只是一位超越一切的绝对神灵的显现。就像巴比伦人一样，雅利安人也非常清楚，他们的神话并非对真实的确切描述，只不过表达出连众神自己也无法适切解释的奥秘罢了。他们试图想像众神与这个世界是如何从原初的混沌中演化生成，其结论是没有人能——甚至神也不能——了解存在的奥秘：

> "谁知道世界何时生成，
> 何时开始扩展发展，
> 是出自神的安排部署，亦或是毫无章法，
> 只有在最高天界监造世界的神灵才知道。
> 或许他也不知道！"
>
> ——《梨俱吠陀经》10:29

吠陀教并不尝试解释生命的起源，或是针对哲学的问题提出特别的答案。相反的，整部《吠陀经》乃是为了帮助人们与存在的惊奇与恐惧、妥协共存而设。其中提出的问题比回答的要多，它的目的在于使人们保有一种对生命奥秘敬畏的态度。

到了公元前 8 世纪，也就是"耶"典与"伊"典《圣经》作者写作他们的编年纪事时，印度半岛上社会与经济条件的变化，使得古老的吠陀教不再符合需要。原土著民族在雅利安人入侵后被压抑了几百年的宗教观念又重新浮现，并引发了一波新的宗教渴求。由于相信人的命运是由人的行为力量决定的业力观，再度引起广泛的兴趣，使得人们不愿将自己不负责的行为归之众神。神祇逐渐被视

为是惟一超越的真实的象征。吠陀教一向以祭礼礼仪为主，但是古印度宗教修持瑜伽以特殊的注意力集中，训练控制心灵力量之修行的复苏，表示人们对着重外在仪式的宗教开始不满。牺牲祭礼与礼拜仪式是不够的，他们还要发掘这些礼仪的内在意义。我们在下文中会指出，以色列的先知们也有同样的不满。在印度，神不再被视为是崇拜者身外的其他存在；相反，人们所寻求的乃是一种对真理的内在了解。

众神的地位在印度不再那样重要，因此他们将会被比神位阶还高的宗教导师所超越。这是对人性价值极度肯定以及意欲掌握命运的表现，这乃是印度宗教对人类提出的伟大见解。印度教的新兴教派与佛教并不否定神的存在，也不禁止人们崇拜神祇。在他们看来，这类的压抑与否定是有害的。相反的，印度教徒与佛教徒寻求新的方式来超越众神。在公元前8世纪期间，宗教的圣者开始在称作《阿兰若书》和《奥义书》的论文中阐述这些议题。这些宗教论文集的全称是吠檀多，意思是吠陀的终结。愈来愈多的《奥义书》不断产生，直到公元前5世纪末，就有200卷问世。要把印度教一般化是不可能的，因为它刻意避免系统化，而且不认为单一的诠释可以涵盖全面。不过《奥义书》确实演化出一种对神性的独特概念，认为神性超越众神，但却可在与我们密切相关的万事万物中发现。

在吠陀教中，人们在牺牲祭礼的仪式中体验到神圣的力量。他们称此神圣力量为梵天。祭司阶级(称作婆罗门)也被认为拥有此一神圣力量。因为祭祀礼仪被视为宇宙的缩影，梵天的意义逐渐变成支撑万物的力量。《奥义书》鼓励人们在万事万物中开发对梵天的体认。梵天的字义是天启的过程，意即对万物隐含基础的揭露。任何发生的事都是梵天的表现，真正的洞见乃是存在于千差万别事象上的知觉统一。某些《奥义书》认为梵天是个人力量，但其他大多数的《奥义书》则严格地认定梵天是非人格的力量。梵天不能被称作“你”；它是个中性的名称，不是男性，也非女性；它也不是可经验到的某种至上神祇的意志。梵天不与人类对话。它不能与人见面，它超越所有人类的活动。它也不会以私人的方式对我们反应。原罪不能“冒犯”它，而且它也不能被说成是“爱”我们，或“生气”。

感谢或赞赏它创造世界,是完全不适当的作法。

假如神圣的力量不是无所不在的支撑着"我们的"存在,启发"我们的"心灵,那么它便完全与"我们"疏离隔绝。瑜伽的修行方法使人们觉察到一个内在的世界。下文将会提到,这些有关姿势、呼吸、节食与精神集中的训练,也曾在其他的文化中独立发展出来,而且似乎因此产生出一种觉悟或光照的经验;各文化对此经验的诠释有异,但却似乎是人性的自然本质。《奥义书》认为此一自我的新面向经验,与支撑维系世界其他部分的神圣力量完全相同。每个个体的永恒原则称为真我,这是异教信仰旧有全体观点的新版本,是把存在于我们内在与外在神圣的"同体生命"(One Life)以新的词汇重新发掘出来。《钱多迦奥义书》是以盐的寓言来解释这个观点。有个叫做史瑞塔克图的年轻人已学习《吠陀经》达 12 年之久,对自己相当自信。他的父亲乌达拉卡(Uddalaka)问了一个他无法回答的问题,然后再进一步教导他完全被他忽略的宇宙基本真理。他要他的儿子放一点盐到水里,然后在第二天早上来向他报告结果。当他的父亲要他把盐拿出来时,史瑞塔克图无法做到,因为盐完全溶解掉了。乌达拉卡开始质问他下面的问题:

"请你在这端啜饮一下?它像什么?"他问道。

"盐。"

"在中间啜饮一下。它像什么?"

"盐。"

"在另一端啜饮一下。它像什么?"

"盐。"

"把它扔掉,然后再来见我。"

史瑞塔克图依言而行,但是(这并没有使盐变得不一样)它仍保持原状。

他的父亲告诉他说:"我亲爱的孩子,你确实不能在此时此地察觉到神的存在,但它同时也就'存在于'此时此地。这个宇宙最基本的质素就是它的自我,那就是真实,那就是真我。那是'你',史瑞塔克图!"

因此尽管我们看不到它，梵天却是无所不在，而真我则是我们内在生命的永恒基础。

真我使神不至于成为一个“客观存在”的外在真实或偶像，那只是我们自己恐惧与欲望的投射罢了。因此在印度教中，神并不如我们所想像的是外加于这个世界外的存有，但也不等同于这个世界。我们不可能以理智了解这个境界。它只能以某种超越语言概念所能表达的经验“显露”给我们知道。梵天是“那不能以言语形容，却使我们能以言语表达的东西……它是那不能以心思考，却使心能够思考的东西”。要和这种遍在宇宙、内在的神沟通或想要以它作为思考的对象，是完全不可能的事，因为这只有使它成为一个思想的客体。这个终极真实只能在回归体认超越自我的忘我境界中才能觉察到神。

> 会让那些了解它是超越思想的人，体认到它的存在，而不是那些自以为可以用思想捕捉到它的人。博学多闻之士，对它无知，简单质朴的人反而能了解它。
>
> 只有在忘我的觉醒中，才能打开永恒的生命之门。
>
> ——《加纳奥义书》(*Kena Upnishad*)第三章

就像神祇一样，理性并未被否定，而是要超越它。梵天或真我就像一首乐曲或诗歌一样，不能用理性来解释。要能创作和鉴赏艺术必须以智性为基础，但它们所带来的体验却超越纯粹的逻辑或大脑的功能。这个观点也将是整个神的历史的基本主题。

个人超脱世俗的理念在瑜伽士的修行中具体表现出来，他们离开家庭，抛弃所有的社会关系与责任，以寻求觉悟，是把自己置身在另一个存在的领域中。大约在公元前538年，有个叫做悉达多·乔答摩的年轻人，离开他美丽的妻子、孩子和他在加毗罗卫城的豪华家园，而成为行乞托钵的苦行者。他因为被人生苦难的景象所震撼，而意欲找出终止随处可见的痛苦之道。他跟随许多印度教的精神导师学习并修持严厉的苦行共达六年之久，却毫无进展。这些印度教师父的道理不能说服他，而他对苦修日益绝望。直

到他完全放弃这些修行方法，某夜在他达到极度忘我的精神状态中，终于彻悟了。整个宇宙为之欢喜，大地震动，花朵从天而降，香风吹拂，天界众神也为之鼓舞。就像异教信仰的看法一样，此处众神、自然与人类也是和谐地结合在一起，从苦难中解脱，达到涅槃境界，终结痛苦，于是有了新的希望。乔答摩成了佛陀，亦即觉者。最初魔鬼马拉(Mara)诱惑他，希望他永住涅槃极乐的境界中，劝他不要出来说法，因为没有人会相信他所说的话。但是另两位泛神传统中的神——大梵天和提婆神释提桓因——请求佛陀将他彻悟的法门教导众生。佛陀同意了。在后来的45年里，他的足迹踏遍整个印度，传播他彻悟的道理：在这个苦难的世界里，只有一件事是恒常不变的，那就是法，亦即如何正确生活的真理，惟有它能使我们从痛苦中解脱出来。

这和神毫无关系。由于他的文化背景，佛陀虽未明言但也相信诸神的存在，但他并不认为他们对人类有太大用途。他们也被困在痛苦和流动的三界中，他们并未帮助他成就正觉，他们就和其他众生一样，在生死的轮回中，最终还是要消失无踪的。然而在他生命中数个关键时刻——例如当他决定说出他彻悟的道理时——他感觉到神在影响他，而且在当中扮演了积极的角色。因此佛陀并不否定众神。只是认为涅槃的终极真实比众神的地位要高。当佛教徒在静坐中经验到喜悦或某种超越的感觉，他们并不认为这是由于与超自然的存在接触而来。这类意识状态是出于人性的本然；每个人只要依正确的方式生活和学习瑜伽术，都可以达到这样的境界。因此佛陀不要他的弟子们依靠他力的神祇，而要靠自力救度。

当他在彻悟后于贝那勒斯的鹿野苑遇到他最初的弟子时，佛陀依据一切皆苦的基本事实，建构起他自己的真理系统。他的理论完全环绕着痛苦的事实而组成：人生是颠倒扭曲的，万事万物皆在无意义的迁变中来来去去，没有任何事物具有永恒的意义；宗教都是从某些不对劲的感觉开始的，古代的异教信仰由此发展出一套相关的神话来，其中包括人类的世界以及与之相应、能将力量传递给人类的神圣、原型世界；佛陀的教化相信人是可以从苦难中解脱出来的，只要人能以对有情众生慈悲的方式生活，言行能温柔、诚

恳而切实，并且避免接触能蒙蔽心智的物品如毒品或酒精。佛陀并没有说他发明了这个真理系统。他只说是他“发现”了这个真理：“我已见到过去诸佛走过的真理之路。”与异教信仰道理相通的是，这个真理也是与生命自身固有的基本结构密不可分。它所以是客观的真实，并非因为它可以被逻辑证明，而是因为很认真的以这种方式生活的人，都会发现它是有效的。一个宗教成功与否往往是以其实际的功效，而非以哲学或历史的证明为标准。数千年来世界各地的佛教徒确实感受到这种生活方式所产生的超越意义。

业力把人类束缚在无尽痛苦的生死循环之中。但是假如能改变自我中心的态度，人类便能改变他们的命运。佛陀把再生比喻作点亮灯烛之火，然后第二个灯烛又被同一火焰点亮，这个过程会持续下去直到烛焰熄灭为止。假如临终的人仍然对生命怀有错误的态度，继续燃烧生命之焰，则他一定会点亮下一盏灯。但如果火被熄灭了，则痛苦的循环便会停止，而达到涅槃之境。“涅槃”的字义是“冷却”、“熄灭”的意思。然而它并不只是个负面、消极的状态，而是在佛教徒生活中扮演着类似神的重要角色。诚如孔茨（Edward Conze）在《佛教的本质与发展》（*Buddhism: its Essence & Development*）一书中所解释的，佛教徒常常用和一神教相同的意象，来描述代表终极真实的涅槃：

> 根据一般的了解，涅槃是永恒的、稳定的、不灭的、不动的、无老死、无生成变化的；它是力量、喜悦和幸福，是安全的避难所、不可攻击的安全；它是真正的真理和无上的真实；它是“至善的目标”，是我们生命惟一的极致，是永恒、隐密而不可理解的“平静”。

某些佛教徒可能会反对这个类比，因为他们认为“神”这个概念太局限，以致不能表达他们心目中的终极真实。主要的原因在于有神论者狭隘地把“神”定义为和我们无甚差异的一种存在。就像《奥义书》的宗教哲人一般，佛陀坚持不能以其他的人类事物标准来界定或讨论涅槃。

达到涅槃境界并非如一般基督徒所认为的，等于“进入天

国”。佛陀一向拒绝回答有关涅槃或其他终极真实的问题，因为这些问题是“误导的”或“不适当的”。我们无法界定涅槃，因为我们的文字概念和感官的迁变世界紧密相连。只有经验才是可靠的“证明”。他的弟子们能了解涅槃的存在，乃是因为他们在生活中修习善法的缘故。

> 比丘们，法是不生、不变、不造作、不经合成的。比丘们，假如法非如此，就没有从生、变、造作与合成中解脱的道路了。但因为法是不生、不变、不造作、不经合成的，所以便有从生、变、造作与合成中所解脱的道路。
>
> ——《赞诵》(*Udana*, 8.13)

他的弟子们不应臆测涅槃的性质。佛陀所能做的，只是提供他们过渡到“遥远彼岸”的筏。当他被问道：达到涅槃境界的佛是否还有来生时，他以此为“误导的”问题为由而拒绝回答。这就好像问当火“熄灭”后去哪个方向一样。把佛陀说成存在于涅槃中，和把他说成不存在，同样是错误的。因为“存在”一词与我们所了解的状态毫无关连。我们在下文中会了解，数千年来三大一神教对神“存在”的问题，作了相同的回应。佛陀所要告诉我们的是，语言无法处理超越概念与理性的真实。和前面所提过的道理一样，他并非否定理性，而是强调清楚而正确的思考与使用语言，是很重要的。然而就终极的意义而言，他认为个人的神学或信仰就如参与的仪式一般，是不重要的。它们可能很有趣，却不是最根本的事情。惟一重要的乃是完善的生活；假如佛教徒能依教奉行，他们将会发现法是真实的，即使他们不能以逻辑的语言来表达这个真实。

柏拉图的看法

希腊人是另一种类型，对于逻辑与理性有着强烈的兴趣。柏拉图（大约公元前427—公元前346）一生所关怀的都是认识论和智慧的本质等问题。他早期著作大部分都在为苏格拉底的立场辩

护。苏格拉底是以激发思考的问题迫使人们澄清自己的观念，他后来以不敬神和腐化青年的罪名被起诉，并于公元前399年秋被判处死刑。他对旧有的祭典和宗教神话感到不满，认为是格调低俗而不适当的，这点和印度人的观念不无相似之处。

柏拉图同时也受到公元前6世纪哲学家毕达哥拉斯的影响，而毕氏则受到经由波斯、埃及传来的印度思想的影响。他相信灵魂是堕落、污染的神灵，被困在如坟墓般的身体中，而且注定要经过不断再生的循环过程。他的理论所述说的乃是人类共有的客居尘世的不实感。毕氏认为灵魂可以借由仪式的净化而得到自由，因为这可使灵魂得以与宇宙的秩序和谐共鸣。柏拉图也相信在感官世界之外，有神圣、不变真实的存在，而灵魂则是堕落的神灵，失去了它的本质而囚困在身体中，但可由心灵理性力量的净化而重新恢复其神性。在著名的"洞穴神话"中，柏拉图把人类在地球上的生活描述成一种黑暗和晦涩，人们只能经验到永恒真实在洞穴墙上闪烁摇曳的阴影，但人类可借以接纳神性之光，而逐渐使自己脱离黑暗臻于觉悟自由之境。

后期的柏拉图虽然不再倡导永恒形式或理念之说，但这些观念却成为许多一神论者试图表达一神概念时的重要关键。这些永恒理念是稳定的、不变的真实，可以被心的理性力量所了解。它们比我们感官经验到的物质世界更完整、更永恒、更真实。这个世界的事物只是"参与"或"模仿"神界中永恒形式的回音罢了。我们的每个普遍概念如爱、正义与美等，都有一个相对应的理念存在。而最高的形式乃是善的理念。柏拉图是把古代神话的原型转化成哲学的形式。他的永恒理念乃是神话中神性世界的理性说法，从神性世界的角度来看，尘世事物只不过是它的阴影罢了。

尽管真美或至善的概念在某些地方似乎代表着最高真实，但他并未讨论神的本质问题，只局限在由观念构成的神性世界。柏拉图认为神性世界是静止不变的。希腊人把运动与变化看成是次级真实的标识，因为有真实本性的东西总是保持一样，永恒不变。因此，最完美的运动乃是圆，因为它会不断地转向而回归到自己的原点。因此，环绕而行的天体便是在模仿神性世界，是最趋近完美的

运动。这种把神性看成绝对静止的意象，尽管和动态、创新的天启式一神概念几乎完全不同(在《圣经》中神甚至改变他的心意，例如他因后悔造了人类而决意以洪水毁灭人类)，却对三大一神教徒产生了莫大的影响。

柏拉图学说中的神秘主义倾向，是和一神论者意气相投的。柏拉图的神圣形式并非客观的真实，而是可在自我中发现的。在他戏剧化的《会饮篇》对话录中，柏拉图告诉我们如何将对美丽躯体之爱净化，转变为对纯粹精神之美心醉神迷的沉思。他借由苏格拉底的导师狄奥提马（Diotima）之口解释，这种精神之美是独一无二的，永恒而绝对的，与我们在这个世界经验到的事物截然不同：

> 首先，此一精神之美是永恒的，它既不会从无到有，也不会消逝，既不盈满也不衰退；其次，它既不是部分美而部分丑，也不是一时美而一时丑，也不是这里美而那里丑，它不依照持有人的不同而改变；再者，此一精神之美也不会出现在像手或脸的美，或任何其他肉体的美，或者像思想或科学之美，或者是像任何需要依赖其他事物而存在的美，不论它是存在于有生命的东西、土地、天空或者任何其他事物中；他会把它视为绝对、自身单独存在、惟一的而永恒的。

简言之，像精神之美的这个理念，与许多有神论者口中的“神”有许多相似之处。然而尽管它具有超越性，理念可在人心中发现。我们现代人对思想的体验是把它看成一种活动，是一种我们“从事”的事情。柏拉图把它视为是某种发生在心中的事物，思想的对象乃是沉思者智性中作用的真实。像苏格拉底，他视思想为一种了解某些我们一直知道却忘记事物的回忆过程。由于人类是堕落的神灵，因此神性世界的形式是在其身心内，可以被理性“触摸”到的。这里所谓的理性，不只是一种思考或是大脑的活动，而是一种对存在于我们身心内的永恒真实的直观领悟。这个概念对历史上三大一神宗教曾产生极大的影响。

亚里士多德的看法

柏拉图相信宇宙基本上是理性的。这是真理的另一个迷思或想像的概念。亚里士多德(公元前384—公元前322)更向前迈了一步。他是第一位对逻辑思考的重要性高度评价的人,它被视为所有科学的基础,而且相信借此方法可以了解整个宇宙。亚氏除了在《形而上学》14篇论文中尝试以理性了解真理外,他也研究理论物理和以经验为基础的生物学,而且一样优秀。但他却对其智性十分谦逊,坚称没有人可以对真理作出完整的了解,但每个人都可以对人类集体的了解提供微小的贡献。他对柏拉图学说的评价有许多争议存在。他似乎强烈反对柏拉图"形式是超越"的观点,不认为它们有先天独立的存在。亚氏主张,形式只有当它们存在于我们世界中具体的、物质的事物时,才有其真实性。

尽管他的途径倾向现实世界,而且专注于科学的事实,亚氏对宗教与神话的本质和重要性却有相当敏锐的了解。他指出,加入各式神秘宗教的人不需要知道任何事实,而是去"经验某种情绪和以某种特定的人生态度生活"。因此他著名的文学理论——悲剧使得恐惧与怜悯的情绪得以净化——等于是一种再生的经验。原本是宗教节庆部分内容的希腊悲剧,并不必然代表对历史事件的客观叙述,而是试图要揭露更严肃的真理。事实上,历史相对于诗歌和神话而言,是微不足道的。"其中前者是描述发生的事实,而后者则描述可能发生的事。因此诗歌比历史更哲学、更深刻,因为诗歌所叙述的是普遍真理,而历史则是叙述特殊事件。"历史上可能有阿喀琉斯(Achilles)或俄狄浦斯(Oedipus),也可能没有,但相对于我们在荷马及索福克勒斯(Sophocles,希腊悲剧诗人,大约公元前495—公元前406)史诗中经验到的角色性格而言,他们是否存在过的事实便显得无关紧要,因为这些角色性格所表达的乃是一种不同的真理,一种更深刻的人生真理。

亚氏对悲剧净化的解释,乃是对宗教人一直以直观方式了解的真理提出一种哲学的说法。这个真理就是:以象征、神话或仪式

的方式，表达日常生活中不能忍受的事，可以将它们救赎和转化为纯净甚至可喜之事。

亚氏的一神概念对后期的一神教徒有深远的影响，特别是西方世界的基督徒。在《物理学》一书中，他检视真实的本质、宇宙的结构与本质。他发展出一种相当于古时创世流出说的哲学理论。依此古老神话的传说，生命的存在是有不同层级的，每一个层级的生命都是由上一层的生命赋予形式，而且改变下一层级的生命形式；但是和此古老神话传说不同的是，在亚氏的理论中，当生命的层级愈远离其源头时，其发散的力量愈弱。在此层级顶端的，是被亚氏视为神的不动的推动者。这个神是纯粹的存在，而且是永恒、不动和精神性的。神是纯粹的思想，当思想者思考自己时，一种思想者与思想合一的永恒瞬间于是产生，这是知识最高的思考对象。由于物质是有缺陷而必朽的，因此在神或较高层级的存在中是没有物质的。不动的推动者形成宇宙中所有的运动与活动，由于每个运动必有其因，因此便可以追溯至一个单一的源头。他以一连串的引力过程启动这个世界，因为所有的生命存在都被带领向一存有的本身。

人是享有优势的生命层级。人的灵魂有天赋的才智，这使得人与神有血缘之亲，同时也是神圣本质的分享者。这种近乎神性的理性能力，使他高于植物与动物。然而有如身体与灵魂一般，人是整个宇宙的缩影，同时包含最基本物质和理智的神性在内。净化自己的智性，而使自己不朽和神圣，乃是人类的责任。智慧乃是人类最高的德性，它得在沉思哲学的真理中才能表达出来。就好像在柏拉图的学说中，这个哲学真理凭借模仿神自身的活动而使我们变得神圣。这里所指的沉思并非纯粹是逻辑思考，而是在出神入化的自我超越下，经训练所产生的一种直观。然而极少人能有这种智慧，大多数的人只能达到在日常生活中运用洞视与智性所达到的境界。

尽管不动的推动者在他的理论系统中占有重要地位，但亚氏的神却少有宗教意涵。他并未创造这个世界，因为此举牵涉到变化与时间的活动，与神不动的特质不符。即使所有的事物都渴求他，

这个神仍然对宇宙的存在保持无动于衷的态度，因为他不能去沉思任何比他次级的存在。事实上他不论如何都不能引导这个世界，也不能改变我们的生活。甚至神究竟知不知道宇宙的存在都是个未知数，虽然宇宙的存在是由他发散而出，必须以他的存在为前提。这样的一个神是否存在，其实是个枝节问题。

亚氏在晚年可能也放弃了此一神学说法。如同轴心年代的人一般，他和柏拉图都关心个人的良知：至善的生活及社会正义等问题。不过他们的思想是精英式的。无论是由柏拉图的形式所组成的纯粹世界，或是亚里士多德的冷漠之神，对于一般必朽的凡人生活而言，却毫无任何影响，这个事实乃是后来尊奉他们学说的犹太教徒和伊斯兰教徒必须要面对的问题。

因此在轴心年代的新思想信仰中，人类生命中包含有某种重要的超越因素这个观点，是为大家所共同接受的。我们讨论过的许多贤哲对此超越性的诠释莫衷一是，但他们都同意它对发展成为完美的人具有关键的作用。他们并未完全抛弃古代的神话，只是重新加以诠释以协助人们超越这些神话。在这些重大思想信仰形成的同时，以色列的先知也发展出他们自己的一套想法，最后的结果便是耶和华成为“惟一的”神。但是暴躁易怒的耶和华，如何能符合其他这些有关神的崇高意象呢？



一　神

耶和华是圣灵

在公元前742年，犹太王族的一员在耶路撒冷所罗门王所建的神庙中见到耶和华。当时是以色列人的多事之秋。犹太国王乌西雅(Uzziah)已死去，由他的儿子亚哈斯(Ahaz)继承王位，他鼓励臣民在耶和华之外也崇拜异教诸神。以色列的北方王国正处于无政府状态的边缘，耶罗波安王二世(King Jeroboam Ⅱ)死后，在公元前746到736年这10年间就有5位国王即位，同时提革拉·毘列色王三世(King Tigleth PilesarⅢ)及亚述王(King Assyria)正渴望地觊觎他们的土地，那是他过去汲汲于想要加入扩增的帝国版图。在公元前722年，他的继任者撒更王二世(King Sargon Ⅱ)征服了北方王国，而且驱逐境内的居民，当小王国犹太恐惧自己的存亡问题时，北国以色列的10个部落被迫同化，并在历史上消失。以赛亚(Isalah)于乌西雅王逝世后不久在神庙中祈祷时，他可能感应到各式各样的预兆；而他同时或许也不安地察觉到神庙奢华仪式的不恰当处。以赛亚可能是统治阶级的一员，但是他拥有民粹和民主的观点，对于穷人的苦难极为敏感。在至圣所之前发出牺牲动物的恶臭而烟雾缭绕时，他担心以色列的宗教已失去它的完整性和其内在意义。

突然间他似乎看到耶和华，他坐在代表天庭在尘世复制品的神庙正上方天空的王位上，也就是代表天庭神庙的正上方。耶和华的随从布满了神殿，他由两名位阶最高的六翼天使陪同。他们用羽翼遮住自己的脸以免直视他的脸。他们彼此交互轮流地大声歌唱："圣哉！圣哉！万军之主耶和华，他的光荣充满大地。"在歌声的震动

下，整个神庙似乎摇撼起来，而且充满烟雾，把耶和华包围在一团无法穿透的云彩中，就好像在西奈山上把他和摩西隔绝开的云雾一样。我们今日在使用"圣"这个形容词时，通常指的是一种道德卓越的状态。但是希伯来文 kaddosh 一词却与这层道德意义毫无关系，它的意思是"他者"(别异的)，代表极端分离之意。耶和华在西奈山上的神灵已经很明显的突出人与神界的极端差距。现在六翼天使们都喊叫着："耶和华是别异的！别异的！别异的！"以赛亚曾经历过神定期降临人们身上，并使人们充满迷恋而恐惧的超自然感应。在《神圣的观念》(*The Idea of the Holy*)一书中，鲁道夫·奥托(Rudolf Otto)把这种超自然的恐惧经验描写成既神秘恐怖又令人迷恋。它是恐怖的，因为它以极为震撼的方式出现，把我们从安定的常态中分割出来，说它迷恋则是因为它会散发出令人无法抗拒的吸引力。

这种被力量震慑的经验完全不是理性所能解释的，奥托将它与被音乐或情欲震慑的经验比拟，因为它所产生的情绪反应不能以适当的言语或概念来表达。事实上，这种对神灵全体的感应甚至不能说是"存在"的，因为它在我们日常的真实中无处可见。轴心时代[①]的新耶和华仍然是"万军之神"，但已不纯粹只是万军之神。他也不只是某个部落的神祇，只一厢情愿地偏袒以色列人。他的光荣不只局限在预许之地(the Promised Land)，而是充满了整个地球。

以赛亚没有像佛陀那样经历到觉悟的寂静与喜悦。他并未成为人们完美的教师。相反的，他却因充满了死亡的恐惧而大声叫喊道：

> 我有祸了，我丧亡了，
> 因为我是个嘴唇不洁的人，
> 而且住在嘴唇不洁的人民中间，
> 又因我的双眼看见了君王耶和华。
>
> ——以赛亚书 6:5

① 公元前5世纪左右，在人类文明史上出现了孔子、老子、柏拉图、亚里士多德、释迦牟尼等大思想家，其后人类的文明基本上是围绕这些哲人的思想发展的，为此德国哲学家雅斯贝尔斯将其称为人类文明的轴心时期。

在被耶和华超越的神圣震慑时，他惟一注意到的是他自己的不当和祭礼不净之处。和佛陀或瑜伽士不同的是，他并未透过一连串的灵修锻炼，事先预备好经历此一体验。它是凌空而降，他完全被它强有力的冲击所震撼了。其中一位六翼天使带着一块燃烧的木炭飞向他，净化了他的嘴，以便使他能说出神的话。许多先知要不是不愿，就是不能代表神发言。当神命令摩西这个先知之祖做传讯给法老王及以色列子民的使者时，摩西当场抗议，因为他是“拙口笨舌的人”。神在斟酌他的口吃障碍后，允许由他的哥哥亚伦(Aaron)代替摩西传话。有关先知故事中这个常见的主题，显示出代传神谕的困难。先知们不热衷于宣布神谕，而且也对担负吃力不讨好的任务意兴阑珊。由以色列的神转化成代表超越力量的象征，并非是平静祥和的过程，而是夹带着痛苦与挣扎。

印度教徒从未把梵天描述成伟大的国王，因为他们的神不能以人类的字眼来描绘。我们千万要小心，不要把有关以色列人看法的故事，过度从表面文义上做解释，因为它试图要描述的乃是不可描述的境界，而以色列人本能的回归他们族人的神话传统，以便让他人了解究竟在他身上发生了什么事。《诗篇》通常把耶和华描述成端坐在神庙中的国王，就像巴力、马杜克和道根(Dagon)等邻族的神祇一样，被供奉在十分类似的神庙中。然而在这些神话的意象之下，有一个对终极真实相当特殊的概念开始在以色列出现：亦即把与神在一起的经验视同与某一位格者相遇一般。尽管他是令人恐惧的“他者”，耶和华可以说话，以色列人也可以回答。这在《奥义书》中的圣哲看来，也是无法想像的，因为与梵天和真我相会对谈，乃是一种拟人化的描述，与事实不符。

先知的工作

耶和华问道：“我要派谁？谁是我的信使？”就像他之前的摩西一样，以赛亚马上回答说：“我在这里！请派遣我！”这段故事的重点不在于使先知觉悟，而在于交付他一份实际的工作。先知主要的工作乃是代表神，但是此一超越的经验所带来的却不是像佛教中知

识的传授，而是行动。先知的特质不在于神秘的启迪，而在于服从。正如大家所料，这个讯息绝不简单。耶和华以惯有的闪族矛盾陈述告诉以赛亚，以色列人将不会接受这个讯息。所以当他们拒绝神谕时，他不要震惊。他所要告知族人的神谕是："要不断地聆听神谕，但不要去理解它；要不断观看神谕，但不要去体会它。"700年后，当人们不愿聆听其同样困难的讯息时，耶稣谕述了这段话。人类不能忍受太多的现实。在以赛亚时代的以色列人，正濒临战争与灭种的边缘，而耶和华给他们的又不是好讯息。他说他们的城市会被蹂躏，乡野会被破坏，而且居民会流离失所。以赛亚在世时亲睹公元前722年北国的覆灭，以及10个部落被放逐。在公元前701年西拿基立（Sennacherib）王国以亚述人军队入侵犹太王国，围攻它46座城市或堡垒，打败守卫军官，驱逐2000人，并把犹太人的国王囚禁在耶路撒冷，"有如笼中之鸟"。以赛亚的任务就是无情地警告他的人民，这些即将发生的灾难：

> 整个国家都要废弃，
> 如果境内十个人中还剩一个人，
> 那人也要被消灭，
> 他要像橡树一样被砍除，
> 却留着残枝。
>
> ——以赛亚书6:13

任何精明的政治观察家都不难预见这些灾难。但以赛亚讯息中让人感到冷酷的，乃是他对此一形势的分析。摩西时代偏袒以色列人的神把亚述人看成是敌人；而以赛亚的神却把亚述人当成他的工具。把以色列人放逐、蹂躏以色列人国家的不是撒更二世（Sargon Ⅱ）和西拿基立王国，而是"耶和华把他的子民赶出去的"。

这是轴心时代先知们所传达讯息的主要重点。以色列的神原本是以在具体事件中显现而非仅出现在神话或仪式中的方式和异教徒的神祇加以区隔。现在新的先知们坚称，政治灾难和胜利所显现出的乃是神成为主和历史的主人。所有的国家都在他的掌握

中。亚述人到头来也将遭到悲惨命运，只因为它的国王们并不了解，他们只不过是更伟大存有手中的工具罢了。

自从耶和华预言亚述国终将灭亡后，以色列人对未来便怀抱着一丝希望。但没有以色列人愿意接受，是因为自己短视的政策与剥削的行为而造成政治上的毁灭这样的说法。没有人会高兴知道耶和华是在公元前 722 年与 701 年亚述人成功战役背后的主谋角色，正如同他当年带领约书亚基甸（Gideon）与大卫王的军队一样。他心里到底是怎么看待攻击自己的选民这件事呢？在以赛亚描绘的耶和华中并没有满足愿望这回事。耶和华并不提供人们万灵丹，而是被用来唤醒人们面对艰难的现实。先知如以赛亚并不以把人们带回神话时代的遵从古式清规为依归，反而试图要使他的同胞面对历史真实发生的事件，并把它们看成是与神恐怖的对话。

慈爱才是最重要的职责

如果说摩西的神是胜利者，那么以赛亚的神则充满了苦难。当到了以赛亚的时代，先知的预言便以哀叹的形式作为开端，一点也不讨好与神订下盟约的选民。母牛和驴子还知道他们的主人，但"以色列人也不知道，我的人民什么也不懂"。耶和华在神庙中完全被动物的牺牲祭祀所推翻了，他对小牛的油脂、公牛和山羊的血，以及由大宰杀牲畜所发出的血腥气味作呕。他无法忍受他们的祭礼、新年庆典和朝圣礼。这震撼了以赛亚的传道对象，因为在中东，这些异教仪式乃是宗教的本质。异教的神祇需要依靠这些祭典更新他们坏朽的能量；他们享有的特殊地位部分也仰赖祭祀他们庙堂的宏伟。现在耶和华却说，这些根本毫无意义。就像文明世界的其他圣哲一样，以赛亚深感仅有外在的清规律法是不够的。以色列人必须发掘他们宗教的内在意义。耶和华需要的是慈爱而非祭祀的牺牲：

你们不断增加祈祷，
我也不愿聆听。

你们的双手沾满了血腥，
你们把自己洗干净，
不要叫我看见你们的坏事。
停止作恶，学习行善，
伸张公义，帮助受压迫的人，
对孤儿要公道，为寡妇做辩护。

——以赛亚书 1:15—17

先知们发现慈爱才是他们最重要的职责，这个认识逐渐成为轴心时代宗教的主要特色。在这期间文明世界发展出的新宗教观点都极力主张：真正的宗教精神在于如何成功地将宗教经验与日常生活整合起来。只将戒律清规局限在庙堂或超时空的神话世界中是不够的。在觉悟以后，人必须回到日常世界，学习如何将慈爱带给所有的生物。

先知们的这个社会理想自西奈山摩西后的耶和华崇拜中已隐约存在。"出埃及记"的故事已强调神是站在弱者和受压迫者这边的。不同的是，现在以色列人被当作压迫者而受到谴责。在以赛亚先知式预言之时，混乱的北方王国已有两位先知传播相似的讯息。第一位是阿摩司(Amos)，不像以赛亚的贵族出身，他是位原住在南方王国境内泰嗒(Tekoa)一地的牧羊人。

大约在公元前 752 年，阿摩司突然接到一道将他派到北方以色列王国的神谕。他急忙跑到贝诗－伊勒的古神殿中，以注定毁灭的预言捣乱了那里的仪式。贝诗－伊勒的神职人员亚玛谢(Amaziah)企图把他赶走。我们仿佛可以听到他在傲慢谴责这个粗鲁牧人的语调中所透露出的优越感。他很自然地把阿摩司想像成江湖术士一类的人物，四处云游占卜为生。"滚开吧，先知！"他鄙夷地说，"滚回犹太国去，去那里讨生活，说你的预言吧！我们贝诗－伊勒不需要任何预言，这是皇家的神殿，是全国家的庙堂。"阿摩司一点也不羞怯地挺直身体，以轻蔑的口吻回答说，我并非占卜家，而是从耶和华那儿得到直接的授命："我不是先知，也和众先知们毫无关系。我是个看顾无花果树的牧羊人。只因耶和华把我带离羊

群，并对我说：'去！把预言告诉我的子民，以色列人。'"这么说来贝诗－伊勒的人民是不愿意接受耶和华的讯息啰？很好，耶和华有另外一个预言给他们：他们的妻子会被迫流落街头，他们的孩子会被屠杀，而男人们则会在远离以色列的流放途中死去。

神的选民

作为一个先知，必定是孤单寂寞的。像阿摩司这样的人物必须独立行动，他自己过去的生活节奏和责任都打破了。这不是他选择要做的事，而是事情找上了他。他似乎是被震脱了正常的意识状态，不再像平常那样控制自己。他被迫要说出预言，不论他愿意与否。诚如阿摩司所说：

> 狮子咆哮的时候，谁不心惊胆战呢？
> 主耶和华讲话的时候，谁能不传播他的话？
>
> ——阿摩司书 3:8

阿摩司并不像佛陀一样，进人无我的涅槃寂静境界；相反的，耶和华占据他的自我，把他抓到另一个世界。阿摩司是第一个强调社会正义与仁爱的重要关怀的先知。和佛陀一样，他敏锐地觉察到人类的苦难。在阿摩司的预言中，耶和华是被压迫者的代言人。是为沉默无能、受苦的穷人伸张正义者。就我们现在所知，在他预言的第一句话中便说，耶和华在耶路撒冷他的神庙中，念及包括犹太和以色列等所有近东国家所遭遇的苦难时，便发出令人惊恐的吼声。以色列人就像异邦人一样的坏，他们或能漠视穷人遭受的残忍待遇与压迫，耶和华却做不到。他注意到每一件欺诈、剥削和令人惊心动魄的残酷事件。"耶和华以雅各的荣誉起誓：'我绝不忘记你们所做的每件事。'"当耶和华称扬以色列而羞辱异邦人时，他们真的还有勇气面临主的日子降临吗？他们即将面临一番惊恐："耶和华的日子对你们有什么意义？它的意思是黑暗而非光明！"他们认为自己是神的选民吗？他们完全误解了盟约的本质，它代表的是责

任而非特权："听着，以色列子民，耶和华的这项预言是谴责你们的！"阿摩司高喊道："是谴责我从埃及带出来的整个民族：

在全球所有的民族中，我只选上了你们，
正因为你们许多的罪，我一定要惩罚你们。"

——阿摩司书 3:1—2

盟约中明言，所有的以色列子民是神的选民，因此会加以善待。神并非只是干预历史独宠以色列，而是捍卫社会正义。这是他在历史中扮演的角色，如果有必要，他也可以动用亚述人的军队，在他自己的土地上执行正义。

一点也不奇怪，大多数的以色列人都拒绝先知邀请去和耶和华对话的提议。他们偏好的要不是在耶路撒冷神庙，就是在迦南地旧有的大地崇拜中，以祭典为主，要求不那么严格的崇拜礼仪。打破族裔界线，强调仁爱的宗教一直只有少数人信奉，大多数的人仅希望在犹太会堂，教堂、神殿及清真寺中进行高雅的礼拜仪式。古迦南地的宗教在当时的以色列仍然十分盛行。在公元前 10 世纪，耶罗波安王 (King Jeroboam) 一世在但恩 (Dan) 和贝诗 - 伊勒两地的神殿中设置了两只祭礼用的公牛。

我们在与阿摩司同时代的何西阿 (Hosea) 先知预言中，可以看到 200 年后的以色列人，仍然在当地举行丰年祭礼和神圣性交礼等仪式。某些以色列人显然认为，耶和华像其他神祇一样有个妻子。近来考古学家从出土的碑文中，发现有献给"耶和华及他的阿希拉"(Asherah，迦南地女神之一)等字样。何西阿对以色列人不遵守与神的盟约，崇拜巴力等其他神祇的行为，特别感到不安。就像所有新的先知一样，他所关切的是宗教的内在意义。诚如耶和华让他昭示的话："我要的是爱，不是祭礼牺牲；是对神的知识，而非屠宰牲畜。"他这里所指的是不是神学的知识，这里知识(daath)这个字，是来自希伯来文的动词知道(yada)，带有性的含义。因此"耶"典《圣经》作者说，亚当"知道"他的妻子夏娃。在古老的迦南地宗教中，虽然巴力曾与土地结婚，而人们也为其举行仪式庆祝，但是何

西阿坚称，自与神订约以来，耶和华已取代巴力的地位，与以色列人结婚了。他们必须了解是耶和华而非巴力带给土壤肥沃的生机。他仍然把以色列人当成恋人般的追求，意志坚决的要把她从引诱她的巴力手中引诱回来：

> 当那天到来——耶和华说——
> 她会叫我“我的丈夫”，
> 她不会再叫我“我的巴力”。
> 我不会再让她叫巴力诸神的名字，
> 他们的名字是不准再喊叫了。
>
> ——何西阿书 2:18—19

阿摩司攻击社会邪恶，何西阿则在以色列宗教缺乏内省这点上着墨。有关神的“知识”，隐含有必须超越外在礼仪，以内在方式接近并依恋于耶和华的意思。

何西阿与歌蔑

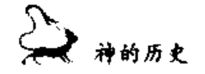
何西阿所提供我们的，乃是先知们如何发展其一神意象的惊人洞见。在他的先知生涯刚展开时，耶和华似乎对他发出震撼性的命令。他告诉何西阿去找个妓女(esheth zeuunim)结婚，因为整个国家已经“完全变成抛弃耶和华的婊子”。但是事实上，神并未命令何西阿到大街上寻找妓女。esheth Zeuunim(原意是“婊子”)要不是指关系杂乱、淫荡，似乎可能已成为巴力崇拜圣礼的职事人员。因此，他的婚姻便代表了耶和华与缺乏正确信仰的以色列之间关系意义的标记。何西阿与歌蔑共有三个孩子，分别以具预言性及象征意义的名字命名。他们的大儿子叫做耶斯列(Jezreel)，是以一个著名的古战场命名的，女儿叫做罗路哈玛(Lo-Ruhamah，是“不蒙怜悯”的意思)，小儿子则叫做罗阿米(Lo-Ammi，是“非我子民”的意思)，在他出生的时候，耶和华已经废除了与以色列人的盟约，说道：“你们不是我的子民，我也不是你们的神。”

我们在后面要了解，先知们通常会被启发演出一些精心设计的滑稽剧，以证明他们民族的困境，但是从事实看来，何西阿的婚姻并不是冷冰冰的从头就计划好的。《旧约》文字记载得很清楚，歌蔑直到孩子出生后，才成为圣礼的职事人员。只有从后见之明的角度出发，何西阿的婚姻才看起来似乎是受到神的启发。对他而言，失去妻子乃是个震撼的经验，这使何西阿得以了解当耶和华的子民背弃他，而与像巴力一类的神祇发生不正常的关系时，耶和华内心的感受。最初何西阿倾向休掉歌蔑，不再与她有任何瓜葛，当时的法律也规定丈夫必须与不贞的妻子离异，但实际上，何西阿仍然爱着歌蔑。最后他还是去找她，并将她从她的新欢那儿带了回来。他把他自己想重新赢得歌蔑芳心之举，视为是耶和华愿意再给以色列人一次机会的预兆。

当他们把自己的感觉与经验归因于耶和华时，就某种重要的意义而言，这些先知创造他们自己对神的意象。皇室出身的以赛亚曾把耶和华当成是国王；阿摩司则把他对穷人的同情体验归因于耶和华；何西阿把耶和华看成是被遗弃，但对妻子仍然念念不忘的丈夫。所有的宗教必然会从某种程度的拟人描述开始。与人性毫无关连的神，例如亚里士多德不动的推动者，是无法激发任何灵性探索的。只要这种投射作用不变成目的本身，它是有用而且有益的。必须说明的是，以人类语言想像式地描绘神所激发出的社会关怀，在印度教中是不存在的。三大一神教都具有阿摩司和以赛亚关心的平等与社会主义伦理精神。犹太人乃是古代世界中第一个建立社会福利系统的民族，这点让他们的异教徒邻邦感到欣羡。

就像其他的先知一样，何西阿对偶像崇拜的恐怖情景也是耿耿于怀。他预期这些北方的部落将因为崇拜那些自己铸造的神祇，而为自己带来神灵的复仇降灾：

现在他们罪上加罪，
用银子为自己铸造偶像，
就是照自己的形象来制造，
都是匠人的工作。



有人说献祭的人可以向牛犊亲吻。

——何西阿书 13:2

当然这是对迦南地宗教最不公平、最简化的描述。迦南人与巴比伦人从未相信他们神的肖像本身是神圣的，他们从未仅止于跪拜一个偶像。肖像只是神性的象征，就像他们描述超越想像的太初创世神话一样，它是设计用来引导祭拜者把注意力放在更高一层的境界。在艾撒及拉(Esagila)神庙中的马杜克神像，以及迦南地阿希拉的立石，从来没有被认为是神祇本身，而是借此帮助人们把注意力集中在人生超越的质素上。然而先知们常常以最不堪的侮辱，揶揄他们异教徒邻邦的神祇。在他们看来，这些自制的神，只不过是金块、银块罢了；他们只不过是被工匠在几个小时内敲打而成的；他们眼不能看，耳不能听；他们不能走动，必须由祭拜者以车来推送；他们是残酷愚蠢的次级人类，比起补缀拼凑的稻草人也好不到哪里去。与耶和华这个以色列的伊罗兴比较起来，他们是不值一文的。崇拜他们的异邦人都是笨蛋，耶和华憎恶他们。

今天我们已非常熟悉这个一神教中不幸带有的排他特色，尽管我们不见得欣赏对其他神祇敌视的态度，但在当时却成为一种新的宗教观。异教信仰基本上是十分宽容的，只要原有的崇拜不被新的神祇所威胁，传统的万神庙中永远可以容得下另一个神祇。即使在轴心时代新宗教观取代旧有神祇崇拜的地方，也没有如此尖酸刻薄的拒绝古代的神祇。我们已提过，印度教徒与佛教徒所要努力的乃是超越众神，而不是以厌恶的态度对待他们。但是以色列的先知们，却无法对耶和华的敌对神祇采取较平静的态度。在犹太经典中，“崇拜偶像”这个新的罪，也就是崇拜“假的”神，被认为是某种令人作呕的行为。这种反应或许与某些教父对于性的反感类似。这一类的感觉，并非理性、成熟的反应，而是表达了内心深沉的焦虑与压抑。先知们难道是掩饰他们自己的宗教行为潜藏的忧虑吗？或许是他们心里因觉察到自己对耶和华的概念和异教徒的偶像崇拜类似，而感到很不安？因为他们也依照自己的意象创造了神。

神是超越性别的

与基督教对性的态度作比较，也是极具启发意义的。在这点上，大多数的以色列人相信异教徒的神祇是多元存在的。耶和华逐渐在某些方面取代迦南地伊罗兴(神)的功能，乃是不争的事实。例如何西阿便试图辩护说，耶和华作为大地之神要比巴力更好。但是要让完全阳刚的耶和华夺取如阿希拉、伊施他尔和爱娜特等女神的功能，很明显有困难。因为这些女神仍然有许多以色列人的信徒，尤其是女性。尽管一神教徒坚称他们的神是超越性别的，但基本上仍然是个男性角色。

下面我们会看到某些一神教徒试图要弥补这项不平衡，部分的原因和他原是部落的战神有关。然而他与女神间的争战，反映了轴心时代一项不很正面的特质，也就是女性的地位逐渐式微。在较原始的社会中，女性有时似乎比男性更受尊崇。伟大女神所享有的崇高地位，反映出对女性的尊重。然而，城市的兴起却意味着，婚姻中较阳刚的特质——体力，被抬高超过阴柔的特质。此后女性便被边缘化，而且在世界的各文明中变成次级公民。例如：希腊女人的地位尤其低微。当西方人在谴责东方父系态度时，应该记住这项事实。民主的理想并未延伸到雅典女人的身上，她们被隔绝开来，并被贬低为次等生物。以色列的社会也在态度上变得更男性化。在古代，女人是强而有力的，而且显然把自己看成与丈夫平分秋色。某些妇女如戴博拉(Deborah)曾经领导军队杀敌。虽然以色列人一直不断地祭拜如犹底特(Judith)与以斯帖(Esther)等女英雄，但自耶和华成功地消灭了迦南地与中东一带的其他男神与女神而成为惟一的神后，他的宗教便几乎为男性所把持了。女神崇拜被取代，这象征了新文明社会带来的文化特质转变。

对诸神的审判

我们会在下文看到，耶和华的胜利得来十分艰辛。它历经挣扎、暴力与冲突。这个新的一神教对以色列人而言，来得不像佛教或印度教对印度人那样容易。耶和华似乎不能以和平、自然的方式超越其他的神祇。他必须以武力解决。因此在《圣经》诗篇第八十二首中，我们看到他在争取众神会议领导地位中的演出。众神会议在巴比伦与迦南地神话中一直扮演着重要角色：

耶和华站在伊勒有权力者的大会中，
在诸神中行使审判：
“必须停止不公平的审判，
别再偏袒邪恶的人！
让弱者与孤儿得到公义，
要以公道待困苦与贫穷的人，
救援弱者与需要帮助的人，
把他们从恶人的桎梏中救出！”
无知而愚昧，他们盲目而行，
把人类社会的根基都动摇了。
我曾说：“你们也是神，
都是伊勒·艾里昂（El Elyon，最高的神）的儿子。
然而你们也都将像人一样死去，
就像人一样，众神们，你们都将倒下。”

——诗篇 82:1—7

当他站出来挑战久远以来便由伊勒主持的众神权力大会，耶和华指控其他神祇没能面对当前的社会挑战。他代表的是当时先知民胞赋予的慈爱精神，但他的众神同僚多年来却对推动社会正义与公平毫无建树。在古代，耶和华原已准备接受他们为伊罗兴，亦即最高的神伊勒·艾里昂之子，但现在事实证明这些神祇都是

过气人物。他们会像必死的人类一样凋萎逝去。诗篇作者不只是描述耶和华诅咒众神，同时也说明耶和华此举，从当时仍受许多以色列人拥护的伊勒手中，把传统大权夺了过来。

尽管偶像崇拜在《圣经》中受到指责，但是在本质上它并没有错。只有在带有关爱特质的一神意象，与其所指涉的那无可形容的真实混淆时，它才会让人反对或变得幼稚。我们在下文会看到，神的历史后期的某些犹太教徒、基督徒与伊斯兰教徒，便是在这个早期绝对真实意象的基础上，发展出一种较接近印度教与佛教的看法。然而其他人则从未真正跨出这一步，而认定他们的一神概念就是终极的奥秘。

大约在公元前622年犹太国约西亚王(King Josiah)统治期间，偶像崇拜宗教带来的危险开始明显出现。他极力要扭转他的前任者，如玛拿西王(King Manasseh, 公元前687—公元前642)及阿蒙王(King Amon, 公元前642—公元前640)鼓励人民同时崇拜迦南地神祇和耶和华的融合政策。事实上玛拿西王便曾在某处盛行大地崇拜的神庙中，放置了一座阿希拉女神的偶像。因为大多数的以色列人都信奉阿希拉，而且某些人相信她是耶和华的妻子，所以只有最严格的耶和华崇拜者才会认为这是亵渎的行为。然而决心推动耶和华崇拜的约西亚王，决定要在该神庙中进行更进一步地修补。据说，当整建的工作人员在翻箱倒柜时，大祭司希契阿(Hilkiah)发现了一份古代的手稿，主旨乃是叙述摩西对以色列子民最后一次布道的内容。他把它交给约西亚王的秘书撒盼(Shapan)，而后在国王面前大声宣读出来。当他听完后，这个年轻的国王惊恐地把自己的王袍撕碎说："难怪耶和华对他的祖先那样生气！他们完全不遵守他告诉摩西的严格指示。"

律法之书

几可确定的是，希契阿所发现的"律法之书"就是我们今天所知"申命记"文本的核心部分。有关它适时地被改革派"发现"一事，目前已有许多不同的理论解释。某些理论甚至认为，它是在约西亚

王咨商顾问，也是女先知——芙答(Huldah)的协助下，由希契阿及撒盼合力秘密写成的。有关这点的真实性我们永远不可能确知，不过该书确实反映了公元前7世纪以色列毫不妥协的全新态度。在他最后的讲道中，摩西是要赋予盟约及以色列是神的选民这个观念一个新的焦点。耶和华把他的子民从其他国家中标榜出来，并不是以色列人本身有何优点，而是出于他伟大的爱。因此他要求百分之百的忠诚和严厉拒绝其他的神祇以为回报。“申命记”的中心主旨包含了后来成为犹太教信仰的宣誓：

听着，以色列！耶和华是我们的神，惟一的主！
你要尽心、尽性、尽力爱耶和华。
我今日吩咐你的话要谨记在心上。

——申命记 6:4—6

由于神选中以色列人为其子民，把它和异邦人分别看待，所以该书作者借摩西说，当他们抵达预许之地时，不可与原住民进行任何交易。他们“绝不能与他们订定盟约，或对他们表示任何怜悯之意”。也不能有异族通婚或社交的混杂发生。最重要的是他们要扫净迦南地的宗教：“拆毁他们的祭坛，捣碎他们的石柱，砍下他们神圣的杆子，并且放火烧掉他们的神像。”摩西命令以色列人：“因为你们是奉献给你们的主耶和华的子民，所以你们是主耶和华在地球所有的民族中挑选出来成为他子民的民族。”

当他们今天持犹太教的认信祷告宣誓时，犹太教徒是以一神教的观点来加以诠释：我们的神耶和华是惟一而独特的。申命记作者则尚未达到这样的观点。“耶和华一神”并不代表神是惟一的，而是表示耶和华是惟一被允许崇拜的神祇。其他的神祇仍然是个威胁：他们的祭拜礼仪非常具有吸引力，能够引诱以色列人离开耶和华。他是个嫉妒心很强的神。假如他们遵守耶和华的律法，他便会祝福他们，为他们带来繁华，但是如果他们背弃了他，那么后果是十分严重的：

你们必会从你们现在建造、享有的家园中分离出来。

耶和华必使你们分散在各民族间,从地球此端到彼端;你们必将侍奉连你们先祖都不知道的其他神祇,如木神和火神……你们的生命从一开始必将会是沉重的负担……在清晨你会说:“真希望现在是晚上!”而到了晚上又说:“真希望现在是清晨!”这种恐怖将是你心里所体会的,这种景象将是你眼睛所看见的。

——申命记 28:64—68

当约西亚王和他的大臣在公元前 7 世纪听到这些话时,他们正面临一项新的政治威胁。他们设法不让亚述人靠近,因此避免了经历摩西所说北方 10 个部落受惩罚的命运。但在公元前 606 年,巴比伦国王内布波拉撒(Nebupolassar)将会击败亚述人,而开始建立他自己的帝国。

在这种极端不安的气氛下,申命记作者的政策便造成极大的冲击。因为不遵守耶和华的命令,以色列最后的两位国王有意地招惹来灾难。约西亚立即开始以空前的热情进行改革。所有的雕像、偶像和大地之神的象征,都被拿到神庙外焚烧。约西亚同时也推倒了阿希拉女神的巨大塑像,并摧毁了为阿希拉织衣的神庙妓女的住处。整个国境内凡是曾被异教信仰包围的古代庙堂全被摧毁。自此以后,神职人员只被允许在净化的耶路撒冷神庙供奉牺牲给耶和华。约 300 年后,记载约西亚这些改革措施的史家,对这种否定与压抑的虔信,作了如下生动流畅的描述:

(约西亚)眼看着巴力的神坛被摧毁;他把插着香烛的祭坛拆掉,把神杆和雕塑神像捣碎;把它们弄成灰,并撒在那些提供牺牲祭祀的人的坟上。他在他们祭司的神坛上燃烧他们的骸骨,以净化犹太国和耶路撒冷。他在玛拿西、以法莲(Ephraim)、西缅(Simeon),甚至拿弗他利(Naphtali)等城市以及其四周破败的区域中,也如法炮制一番。他摧毁了祭坛与神杆,打碎了偶像并把它们磨成碎屑,而且还把以色列境内的香坛全部拆掉。

——历代志下 34:5—7

相较于此，佛陀安详地接受了他自信已超越的神祇，这是我们望尘莫及的。这一整套大毁灭乃是由潜藏的焦虑与恐惧所生的恨意造成的。

改革派重写了以色列的历史。约书亚记、士师记(Judges)、撒母耳记(Samuel)与列王记(Kings)的历史记载，都是根据新的观点重新修订而成的；后来《摩西五书》的编者又在"耶"典与"伊"典较古老的叙述之外，加上了某些依申命记作者观点诠释出埃及记的篇章。耶和华现在乃是迦南地灭种圣战的主使者。以色列听到的消息是，迦南地的原住民不能在本国居住，这乃是约书亚用严密而邪恶的手段所执行的政策：

> 那时约书亚来此，把亚衲族人(Anakim)从高地、希伯仑(Hebron)、底璧(Debir)、亚拿伯(Anoth)，从犹太所有的高地，以及在以色列所有的住民，全部加以剪除，他把他们和他们的城邑全都毁灭。除了在加沙(Gaza)、加特(Gath)和亚实突(Ashod)外，以色列境内已没有任何亚衲族的人。
>
> ——约书亚记 11:21—22

事实上，我们对约书亚与士师征服迦南地一事毫无所知，不过血流成河的景象是毫无疑问的。现在血腥屠杀却被赋予了宗教的合理解释。这种不符以赛亚超越观点的神的选民神学，其危险可从宗教圣战中明显看出，它使一神教的历史烙印留下伤痕。这种神学并不把神看成是挑战我们的偏见和迫使我们反省自己缺点的象征，反而可被用来为我们由自我中心产生的恨意辩护，并使它绝对化。它使得神的行为完全和我们一样，好像他是另一个人类而已。这样的神当然比阿摩司和以赛亚要求严厉自我批判的神要更具吸引力和受欢迎。

选民神学

犹太教徒常常因为他们是神的选民的信仰而受批评，但是批

评他们的人也犯了同样的否定态度，因为这种否定的态度正是《圣经》时代谩骂偶像崇拜的来源。三大一神教信仰都在他们历史的不同时期，发展出类似的选民神学。这种神学造成的后果，有时比约书亚记中所想像的景况还要惨。西方的基督徒对他们是“神的选民”这个奉承的信仰，一直特别喜好。在 11 与 12 世纪期间，十字军便自称他们是新的神的选民，已取代犹太人所失去的地位，以此把他们对犹太教徒及伊斯兰教徒发动的圣战合理化。

喀尔文教派的选民神学，主要被用来使美国人相信他们是神的国度。就像犹太国的约西亚王一样，这种信仰易于在人们恐惧灭亡、政治极端不安的时代盛行。也许就是因为这个原因，在本书写作的时代，这种神学又在三大教各式基本教义派中重新展现生机。像耶和华这种带有位格特质的神，可以如此被操纵用来支撑蒙蔽的自我，而不具位格特质的神祇如梵天便不可能发生这种情况。

我们要注意在公元前 587 年尼布甲尼撒（Nebuchadnezzar）摧毁耶路撒冷，以及犹太人被驱逐到巴比伦的那个年代，并不是所有的以色列人都赞同申命记中陈述的观点。在公元前 604 年，也就是尼布甲尼撒登基时，先知耶利米再度提出以赛亚打破偶像的观点。这个观点把骄傲的神的选民反转过来，用在以色列人自己头上；神现在用巴比伦作为惩罚以色列的工具，而这次该轮到以色列人“被诅咒”了。他们会被流放 70 年。当约雅敬王(King Jehoiakim)听到这个预言时，他便从经师手中把卷轴夺过来，撕成碎片并投入火中焚烧。因为恐惧性命不保，耶利米遂被迫躲藏起来。

更具挑战性的一神意象

耶利米的先知生涯正代表了在塑造这个更具挑战性的一神意象时，所遭逢的巨大痛苦与付出的努力。他痛恨做一个先知，而且对必须谴责他所爱的人民的工作感到相当的痛心。他不是天性火爆的人，而是温柔敦厚型的。当他被神召唤时，他抗议地大叫：“啊，主耶和华！你看，我不知道该怎么说话，我还是个孩子啊！”而耶和

华则伸出一只手，触摸他的嘴唇，把话放进他的口中。他所必须传达的讯息是模糊不清而互相矛盾的："撕毁并打倒，毁灭且推翻，建设和栽培。"它必然带来因无可调和的极端所产生的痛苦和紧张。耶利米所经验到的神是使他四肢痉挛、让他心碎并让他像醉汉般蹒跚而行的痛苦。既神秘恐怖又令人迷恋的先知经验，同时也是一种强暴和诱惑：

> 耶和华，你曾劝诱我，而我也听了你的诱导，
> 你以强力压制我，而我也被你征服……
> 我曾说："我不会再想到耶和华，
> 也不会再提到他的名字。"
> 于是似乎便有一把火在我心中燃烧，
> 而且闭锁在我的四肢骸骨中。
> 我试图要减轻痛苦，但却让我筋疲力竭。
> 我不能再忍受下去了。
>
> ——耶利米书 20:7,9

耶利米对耶和华有两种不同的感觉：一方面，他为耶和华所深深吸引，完全沉醉于他甜美的诱惑中，但其他时候又觉得被一股力量强迫牵着走。

自从阿摩司以来，先知都是一个踽踽独行的人。与当时文明世界不同的是，中东尚未采取一种广泛统一的宗教意识形态。先知们的神是要迫使以色列人把他们与中东的神话意识分割开来，而采取与主流宗教相当不同的发展方向。在耶利米的痛苦中，我们可以看到极大的自我扭曲与错乱。以色列的耶和华崇拜只是四周环绕异教世界的一小块范围，而且以色列人自己也有许多人拒绝接受耶和华。即使其神的意象不那么令人有威胁感的申命记作者，也把和耶和华的接触视为是一种耗费心神的照面：他透过摩西之口告诉恐惧与耶和华直接接触的以色列人，他会在每个世代派遣一位先知，来代替众人承担神力的冲击。

然而在耶和华崇拜中，我们也找不到与自性真我或内在神性

相当的概念。在人的经验中，耶和华是一种外在、超越的真实。他需要以某种方式人性化，以不使他太过疏离。当时政治的情况愈来愈糟：巴比伦人入侵犹太国，而且把国王和第一批以色列人逐出流放，最后连耶路撒冷也被围攻。随着情势的转坏，耶利米继续以传统的方式，把人类情感归因于耶和华：他使神哀叹自己的流离失所、痛苦与错乱；耶和华与他的子民同样感到震撼、受辱和遗弃；神似乎也像他们一样困惑、疏离和瘫痪。从耶利米心中升起的愤怒，并非他自己的，而是耶和华的盛怒。

当先知们想到"人"时，他们也会自动地想到"神"，因为他在这个世界出现时，无可避免地一定会与人类纠缠在一起。事实上，当神想要在尘世有所行动时，他是依赖于人类的，这个观念将成为犹太教神性概念中很重要的一环。甚至有时人类还可以他们自己的情绪和经验来分辨神的活动，或把耶和华视为人类处境的一部分。

只要仍然处在敌人的威胁下，耶利米便会以神之名对他的同胞大发雷霆(但在神面前，他却代他们求情)。一旦耶路撒冷在公元前 587 年被巴比伦人征服后，耶和华的预言便缓和许多：他答应要解救他的子民，现在他们已学到教训，他将把他们带回家。耶利米后来为巴比伦当局允许待在犹太国，而且为了表达对未来的信心，他还购置了房地产："因为万军之主耶和华这么说：'人们将在这片土地上再度购置土地和葡萄园。'"有些人责怪耶和华要为这些灾难负责是一点也不令人惊讶的。在前往埃及的路上，耶利米遇到一群逃往尼罗河三角洲地带，完全没有时间奉献给耶和华的犹太人。他们的女人说，只要他们以传统仪式祭拜苍天女神伊施他尔，便可太平无事，而一旦他们停止这些仪式，依照耶利米喜好的命令而行，灾难、挫败和穷困便接踵而至。然而悲剧似乎深化了耶利米的洞见。在耶路撒冷崩解和神庙毁坏后，他开始了解到这些宗教外在的装饰品，只是内在主观心态的象征而已。未来以色列人的盟约将大不相同："在他们内心深处，我会种下我的律法，把它铭刻在他们的心上。"

耶和华的荣耀

那些被迫流放的以色列人，不会像公元前722年10个北方部落一样，被强迫同化。他们居住在两个不同地区：其一是在巴比伦本地，另一个则是在与幼发拉底河汇合的一条运河岸边叫做启巴尔(Chebar)的地方。该地离尼普尔(Nippur)和吾珥(Ur)不远，是在一个叫做特拉维夫(Tel Aviv，原意是春之丘)地区的境内。在公元前597年第一批被驱逐流放的人当中，有个叫以西结(Ezekiel)的祭司。他独自一人待在家中，不与任何人交谈达5年之久。后来他看到耶和华令人震慑的意象，完全把他击昏过去。这里我们最好把他看到的意象的细节加以描述，因为数世纪后它对犹太教神秘主义者有极重要的影响，这点我们会在第七章详述。以西结看到一团光云，以闪电的方式照射出云端。一股强风从北方吹来。就在这昏暗的暴风雨天气中，他"似乎"看到——他很小心地强调这个意象是暂时性的——一辆由四头壮兽拖拉的大马车。它们和巴比伦宫殿大门上雕刻的塑像近似，然而以西结的描述却使得旁人几乎无法把它们具体化：每头壮兽都有四个头，包括人头、狮头、公牛头和老鹰头。每一个车轮都和其他车轮滚动的方向不同。这只是用来强调他所试图说明的心象对他造成的怪异冲击。

这些生物翅膀的摆动声音震耳欲聋，这声音像是急流，也好像是暴风雨的声音，又好像是营地的嘈杂声。在马车上有个"好像"是王座的东西，上面坐着一个"看起来像人的生物"：它闪亮得像黄铜一般，它的四肢上则有火焰喷射出来。它"看起来也像是耶和华的荣光"。以西结因而立刻掩面，并听到某人在对他讲话。

这个声音称以西结为"人之子"，仿佛在强调人类与神的世界之间存在的距离。然而此处耶和华的意象也是要以实际的行动计划来表现的。以西结是把神谕说给叛逆的以色列子孙们听。这个神谕中非属人类特质的部分，是通过残暴的意象来传达的：一只紧握卷轴的手伸向先知，卷轴中卷着哭泣和呻吟。以西结被命令吃下这份卷轴，吸收神谕使它成为自己的一部分。就像以往先知的遭遇

一样，这个神秘经验是既令人恐怖又令人迷恋：这种卷轴尝起来的味道竟是甜如蜜糖一般。最后以西结说："神灵把我提起，带走；当我离去时，心中充满了苦与怒，而且耶和华的能力充满了我。"当他抵达特拉维夫时，"就好像吓呆了"，足有一星期之久。

以西结奇异的生涯凸显了神的世界与人类的殊异与隔阂。他自己被迫成为这个怪异现象的指标。耶和华常常命令他表演一些古怪的滑稽剧，让他和正常人保持距离。这些演出也是设计用来证明以色列在此危机中的苦境，同时在更深一层是为了显示以色列本身在异教世界渐渐变成了一个局外人。因此，当他的妻子死去时，以西结被禁止哭泣；他必须以身体一边躺卧 390 天，另一边 40 天；有一度他必须带着他的行李，像个无家可归的难民，在特拉维夫四处游荡。耶和华折磨他，使他极度焦虑不安地不停颤抖，并不断地四处走动。另外有一次，他被迫吃下排泄物，象征他的同胞在耶路撒冷被包围时所需忍受的饥荒。以西结从此变成耶和华崇拜中神人之间极端不连贯现象的具体化身：没有任何事是可以被视为理所当然的，而且正常的反应完全没用。

而另一方面，异教信仰的看法则相信，神与自然世界间存在着连贯性。以西结对传统宗教没有好感，他习惯性地称它为"猥亵"。在他经历的心象中，有一次他被引导到耶路撒冷的神庙游历了一番。让他感到恐慌的是，他竟然看到正濒临灭亡边缘的犹太国民，仍然在耶和华的神庙中祭拜异教神祇。神庙本身变成了一处恶魔似的地方：房间墙壁上画满了扭曲的蛇和令人厌恶的动物；神职人员在下流卑贱的灯光中，进行"猥亵的"仪式，几乎像是在后面房间性交一般："人子，你已看到以色列君王的长老们，在他们黑暗的房间中做些什么了吧？"在另一个房间，女人们坐着为受苦之神塔模斯(Tammuz)哭泣。其他人则背朝向庙堂，祭拜太阳。最后，先知看到他第一次心象中奇怪的马车，把耶和华的"荣光"带着飞走了。然而耶和华也并非是个完全遥不可及的神祇。在耶路撒冷毁灭前的最后一段日子里，以西结把自己描绘成是个对以色列人民大声咆哮的人，只是想引起他们注意到他的存在，但结果是徒劳无功。对即将到来的灾难，以色列只能责怪自己。耶和华似乎常被视为陌生



人，他常常鼓励以西结等以色列人了解，历史的灾难并非随机或任意发生，而是有它深刻的逻辑和正义存在。他试图要在残酷的国际政治世界中找出意义来。

历史事件背后的主控者

当他们坐在巴比伦河畔时，有些以色列流浪者便不可避免地觉得，他们不可能在预许之地以外的地方实践他们的宗教信仰。异教的神祇一直是有地域色彩的，对某些人而言，在异国歌唱耶和华的赞歌似乎是不可能的；他们想像把巴比伦的婴孩投掷到岩石上，让他们的脑浆迸出，便感到快乐。然而先知却教导保持平静的美德。我们对他一无所知，而这点也许是有意义的，因为他的预言与诗篇没有显示出任何个人的挣扎，不像他之前的先知一般饱受痛苦。因为他的作品后来附在以赛亚的预言中，所以他通常被称作第二以赛亚。在流放的生涯中，虽然某些犹太人前往崇拜巴比伦的古神，但是其他人却被推动进入一种新的宗教觉醒。耶和华的神庙变成残砖碎瓦；在贝诗－伊勒及希伯仑的古代异教神殿也被摧毁。在巴比伦，他们不能参与在家乡一度是他们宗教生活重心的礼拜仪式。耶和华是他们惟一拥有的。第二以赛亚据此再往前迈一步，宣称耶和华是惟一的神。在他重写的以色列历史中，出埃及记的神话以意象来包装表达，这使我们联想到马杜克战胜查玛特的故事：

耶和华必使埃及的海湾干涸，
他要用热风吹干幼发拉底河，
使大河分成七条小溪，
让人过去，不致湿脚，
将有一条大道，让残存的人民走回来，
就像当年以色列人
从埃及出来的时候一样。

——以赛亚书 11:15,16

第一以赛亚把历史看成是神的警示；在灾难后，第二以赛亚在他的《慰藉之书》（*Book of Consolation*）中，却把历史看成是产生未来新希望的源泉。假如耶和华过去曾救过以色列一次，他可以再救一次。他是历史事件的背后主控者；在他眼中，所有的异邦人不过是水桶里的一滴水罢了。事实上他才是惟一的真神。第二以赛亚想像巴比伦古老神祇被捆绑上车、推入夕阳之中而逐渐没落的光景。他们的日子结束了："我不是耶和华吗？"他不断的问自己："没有其他的神祇在我旁边了。"

在我之前没有神，
在我之后也没有。
我，我是耶和华，
除了我之外，没有其他的救主。

——以赛亚书 45:21

第二以赛亚并不浪费时间攻击异邦人的神祇，因为自以色列劫难以来，他们可以被看成是胜利的一方。他只是默默地保持自己的看法，认为是耶和华——而非马杜克或巴力——创造了这个世界。这是历史上以色列人第一次对耶和华创世的角色真正感到兴趣，也许是因为与巴比伦宇宙神话重新接触的缘故。当然他们并非以科学解释物理宇宙的起源，而是试图在当下残酷的世界中找到慰藉。假如耶和华会在太初时期打败混沌的怪兽，那么救赎被放逐的以色列子民，对他而言，乃是轻而易举之事。第二以赛亚因为看到出埃及记神话与异教徒太初战胜混沌水怪故事间的相似性，遂鼓励以色列人民对一场新的神力表演的降临要有信心。例如，他曾提到巴力战胜迦南地神话中的水怪罗腾（Lotan）一事。他也被叫做喇合（Rahab），意思是鳄鱼和深渊：

醒醒吧！把你自己放在神力中，
耶和华的臂膀下，
醒醒吧，就像过去一样，

那许多世代以前的时代。
你不是把喇合一分为二，
而且刺穿那龙怪吗？
你不是吸干了海水，
那伟大深渊的水流，
而在海床中开出一条路来，
让被救赎的子民通过吗？

——以赛亚书 43:11,12

在以色列人的宗教想像中，耶和华最后终于消灭了他的敌人。在流放的过程中，异教信仰的诱惑已失去了它的吸引力，而犹太教则因此诞生了。在耶和华崇拜极可能会毁灭的时代，他却成为使其子民能够在不可能的情况下找到希望的工具。

因此，耶和华成为惟一的神。以色列人并未尝试以哲理来证明它。如同往常一样，这个新的神学所以能成功，并不是因为它可用理性证明，而是它能有效地防止绝望并激发希望。尽管他们一如往常感到错乱和需要情感的转移，但犹太人不再对耶和华崇拜的不连贯性感到疏离和困扰。它深刻地说出了他们的处境。

然而第二以赛亚的神一点也不令人觉得舒服。他仍然无法为人类所了解：

我的意念非同你的意念，
我的道路非同你们的道路——耶和华如是说。
是的，天高过地，
就像我的道路高过你的道路，
我的意念高过你们的意念。

——以赛亚书 55:8,9

神的真实是超越言语与概念所能掌握的。耶和华也不能总是做些他子民意料中的事。在某一段大胆的篇章中，先知期待着埃及、亚述能与以色列同样成为耶和华的子民。这在今天尤其显得尖

锐。耶和华会说："祝福我的埃及子民，我的亚述子孙，以及我的以色列后裔。"现在他已成为超越真实的象征，狭窄地解释神的选民的意义，似乎便显得小气而且不适当。

耶和华的"荣光"

当波斯国王居鲁士（Cyrus）于公元前539年征服巴比伦帝国时，先知们的见解似乎被证明是正确的。居鲁士并未把波斯的神祇强加在他的新臣民身上。当他以胜利者的姿态进入巴比伦时，他是在马杜克的神庙中祭拜的。他同时也把属于被巴比伦人征服的人民的偶像恢复，送回到他们原来的故乡。既然世界已变成一个巨大的国际性帝国，居鲁士或许便不需要使用放逐的老办法。假如他征服的人民能在他们自己的土地上崇拜他们自己的神祇，将可以减轻统治的负担。他在整个帝国中鼓励古代神庙的复建，而且不断地宣称是他们的神祇赋予他重建的责任。他是异教信仰视野恢宏和宽容精神的代表。在公元前538年，居鲁士颁布了一道敕令，允许犹太人回到犹太国，并重建他们的神庙，然而大多数的犹太人却选择留在原地：后来只有少数人居住在预许之地。《圣经》告诉我们，共有42360个犹太人离开巴比伦和特拉维夫，开始返乡之旅，而他们后来却反而把他们新的犹太教强加在那些留在异乡的迷惘的兄弟身上。

我们可以在写于流放之后，被并入《摩西五书》的祭司传统"祭"典中，看出个中端倪。它对"耶"典与"伊"典描述的事件，赋予自己的诠释，因而新加了民数记与利未记二书。我们也许不意外，"祭"典对神的观点是很高尚而细腻的。例如，它不相信有人可以像"耶"典《圣经》所说的那样，真正看到神。

和以西结有许多共同看法的祭司传统，相信人类知觉到的神与真实本身是有所区别的。在"祭"典所描述的西奈山故事中，摩西请求见到耶和华，但耶和华却回答说："你不能见到我的面，因为没有人能见到我而还活着。"相反的，摩西必须在神力大作时躲在岩石裂缝中以保护自己，因此他只能在那样的情况下，事后对耶和华



留下一点捕风捉影的印象。“祭”典在此引介了在神的历史中极为重要的一个概念。人类只能在神灵显现后捕捉到被称之为“耶和华荣光”的余光，那是他原形的显现，并不能被混淆成神本身。当摩西从山上下来时，他的脸上反映了这个“荣光”，而且光芒耀眼得使以色列人无法直视他。

耶和华的“荣光”乃是他在尘世出现的象征，而且它可以借此强调由人所创造出的有限一神意象与圣灵本身的差异。因此它是以色列宗教中偶像崇拜的制衡力量。当祭司传统回溯到出埃及记的古老故事时，它并不认为耶和华曾伴随以色列人四处漂泊，因为这是极不恰当的拟人说法。相反的，它指出当他与摩西会面时，耶和华的“荣光”充满了整个帐篷。同样的道理，只有耶和华的“荣光”可以驻足在神庙中。

当然“祭”典对《摩西五书》最著名的贡献，乃是创世记第一章有关创世的叙述。这个描述是根据巴比伦创世史诗改写而成。“祭”典开头便提到太初深渊（tēhom，查玛特的腐化）之水，耶和华便是由此塑造了天地。但是在《圣经》的故事中，都没有众神的战斗，或是与亚姆、罗腾或喇合众神的挣扎。耶和华是惟一负责造物的神。真实并非逐步流出展开的；相反的，是耶和华以自然的意志行为创造了秩序。当然，“祭”典并不认为世界是神圣的，它与构成耶和华的质素并不相同。

事实上，“分离”这个概念在“祭”典的神学中，扮演着关键性角色：耶和华把白昼与黑夜、潮湿与干枯、光明与黑暗分隔开来，而使宇宙成为有秩序的世界。在每一个阶段，耶和华都会祝福并圣化受造物，而称它为“是好的”。与巴比伦的故事不同的是，造人乃是创世的巅峰，而不是滑稽的事后聪明之举。人类也许不能分享神性，但他们是以神的意象被创造出来的：他们必须继续他的创造工作。就如同巴比伦的创世史诗一样，接在六天创世后的便是第七天的安息日。依据巴比伦故事的说法，这天是众神大会聚集商量“敲定命运”，并授予马杜克神头衔的日子。而“祭”典的解释则认为安息日与到处弥漫的太初混沌创世第一天，形成极具象征性的对比。“祭”典创世故事中说教的语气与文词重复的现象说明它也和



巴比伦史诗一样，是设计用作礼拜歌诵用的，以赞赏耶和华的杰作,并尊奉他为造物者和以色列的统治者。

可移动的神殿

新的神庙很自然的便成为"祭"典的犹太教的中心。在近东一带,神庙通常被视为是宇宙的复制品,神庙建筑乃是模仿神祇的行为,使得人能够参与到神祇的创造活动中。在放逐期间,许多犹太人在与神立约的约柜(the Ark)故事中找到心灵的慰藉,因为约柜乃是可移动的神殿,神"搭起了他的帐篷"和他的子民住在一起,共同经历流离失所的岁月。当"祭"典描述这个神殿的建筑,亦即荒野中供作聚会之用的帐篷时,又再度依据古老的神话来改写。

它的建筑设计并非原创,而是复制神界的模式。摩西在西奈山上从耶和华那儿得到冗长而详尽的指示:"为我盖一座神殿,使我能和你们住在一起。在制作流动神殿以及内部的陈设时,你必须完全遵照我指示给你的模式。"对这个神殿建造的冗长说明,显然不是要听的人百分之百地照做,没有人会认为古代的以色列人真的以"金、银、铜、紫色饰物、紫罗兰遮阳物、红色或深红色的东西、精致的亚麻制品、山羊毛、绵羊皮以及阿拉伯胶树……"建造了这样细腻的神殿。这段经文插入的漫长描述,使我们不禁联想到"祭"典的创世故事。在建造的每个阶段,摩西"全程监工"并"祝福"以色列人民,就像耶和华在创世前六天所做的一样。神庙是在该年第一个月的第一天施工,神殿的建筑师贝札勒(Bezalel)也受到创世之神精神的启发,两者皆强调安息日的重要性。神庙的建筑也象征了在人类破坏这个世界以前普遍存在的原有和谐精神。

安息日

在申命记中,安息日是为每个人而设的,包括奴隶在内;休息一天是在提醒以色列人出埃及记的历史。"祭"典则赋予安息日新

的意义：它成为仿效神的行为，也是纪念神的创世之举。当他们遵奉安息日的规矩时，犹太人是在参与一个原来只有神独自遵行的仪式，它的象征意义在于：努力过着神性的生活。在旧有的异教信仰中，每一项人类行为都是模仿神祇的行为，但耶和华崇拜却显露出神人两界间巨大的鸿沟。现在犹太人则以遵守摩西的律法(Torah)来接近耶和华。申命记中逐条列出许多要遵守的法律，其中包括了十诫。在流放以及流放刚结束那段期间，这种遵守律法的倾向一度被扩展成《摩西五书》中一套包括613诫的复杂法律系统。对外邦人而言，这些微细的法规似乎是太过严苛，因而在《新约》的论述中便被赋予负面的评价。

犹太人不像基督徒想像的那样，他们并不认为这些法规是沉重的负担，反而把它们看成是象征神的显现的一种生活方式。在申命记中有关饮食的规定，已成为以色列特殊地位的一种象征。"祭"典也把这些律法看成是一种以仪式化的方式与分离的神共享神圣精神的努力，从而愈合人与神之间痛苦的割裂关系。当以色列人模仿神创世的壮举，而把牛奶与肉，清洁与不洁，以及安息日与其他的六天分开时，人类的本性便得到了净化。

"祭"典的陈述在《摩西五书》中，是与"耶"典《圣经》、"伊"典《圣经》以及申命记传统的陈述并列的。这提醒我们任何主要宗教都包括许多不同的独立观点与精神。某些犹太教徒总是对申命记传统的神，感到特别的亲切，因为他积极地选择以色列人作为他的选民，而与其他的异邦人分开；某些犹太教徒则把这个观点延伸到弥赛亚的神话中，他们期盼末世耶和华之日的到来，届时他会独尊以色列而羞辱其他的国家。这些神话的解释倾向于把神看成是个有距离的生命。一般认为先知的时代在流放之后便结束了。往后人类不再能与神直接接触，如有也是以诉诸遥远过去的伟大人物，如以诺(Enoch)与但以理等人的象征心理罢了。

约伯

在这些年代久远的英雄中，约伯乃是被巴比伦人尊崇为有耐

心忍受痛苦的例子之一。在流放之后,残存下来的某一个人便用这个古老的传说，来质问有关神的本质以及他对人类苦难的责任等基本问题。在这个古老故事中,约伯曾被神试探,由于他耐心地忍受极端的苦难，神于是以恢复他原有的富有繁华作为给他的回馈。

在新版的约伯故事中,作者把旧版传说分为两半,而让约伯对神的行为感到愤怒。在另外三位安慰者同在的时候,约伯却敢于质疑神的敕令,并开始一场针锋相对的理性辩论。这是犹太人的宗教史上,第一次把宗教想像的境界变成一种较抽象的本质臆测。先知们已经说过,神是因为以色列人的罪恶而让他们受苦;约伯故事的作者指出,某些以色列人不再对传统的答案感到满意。约伯攻击这个观点，并揭露其理性上的缺失，但神突然间插入这场火爆的辩论。他现身于约伯的心象中,指出他所造世界的神奇奥妙。你约伯一个小小的生命,怎敢与超越的神争论?约伯于是屈服了,但是对承受苦难这个问题，希望有更一致而富于哲理的答案的现代读者是不会对此感到满意的。约伯故事的作者并不否定提问题的权利,但认为只有理性不足以处理这些超越思想的问题。理性的揣测必须让位给来自神的直接启示,例如先知们所接受的讯息便是。

希腊理性主义的影响

当时犹太人尚未把这个神学观点哲理化，不过在公元前 4 世纪期间他们开始受到希腊理性主义的影响。公元前 332 年马其顿的亚历山大击败波斯的大流士三世（Darius Ⅲ)，希腊人因而开始殖民亚洲和非洲。他们在推罗(Tyre)、西顿(Sidon)、加沙(Gaza)、安曼(Amman)和的黎波里(Tripolise),甚至示剑(Shechem)等地,建立了城邦国家。巴勒斯坦的犹太人和离散流亡的犹太人被希腊文化所环绕,他们之中的某些人觉得是件恼人的事,但其他人则对希腊戏剧、哲学、运动和诗文感到振奋。他们学习希腊文,在体育馆运动,而且使用希腊名字。有些则在希腊军队中担任佣兵。他们甚至把他们自己的宗教经典翻译成希腊文，也就是一般所知的七十译



本。

因此某些希腊人开始认识以色列的神，而且决定在宙斯(Zeus)和狄奥尼索斯(Dionysus)之外，也崇拜耶和华(希腊人称之为lao)。某些人对流亡犹太人从神庙崇拜演化出来的犹太会堂感兴趣。在犹太会堂中，他们读《圣经》、祈祷和听道。犹太会堂与其他古代宗教世界类似的宗教聚会所都不同。因为会堂中没有仪式和牺牲的缘故，它看起来更像是所哲学学校。假如有知名的犹太讲道师前来讲道，他们便会像大排长龙听他们自己的哲学家演说一样，蜂拥前往犹太会堂。某些希腊人甚至遵从部分犹太教的律法，而且以融合教派(Syncretist sects)的身份加入犹太人。在公元前4世纪期间，有某些犹太人与希腊人则把耶和华与其他希腊的神祇加以合并。

然而大多数的犹太人对此持冷漠态度，而且在中东许多希腊化的城市中，犹太人与希腊人间的紧张关系也逐渐发展出来。在古代世界，宗教不是私人的事务。神祇对当地城市而言是极端重要的，因为一般相信，假如对众神的崇拜遭到忽视，则他们将不再提供对该城市的保护。声称这些神祇不存在的犹太人，被称作"无神论者"，是社会的敌人。在公元前2世纪结束前，这种对立的敌意已加深。当塞路西德(Seleucid)的总督安提阿彻斯·艾皮芬斯(Antiochus Epiphanes)试图要把耶路撒冷希腊化，并把宙斯崇拜引进神庙时，在巴勒斯坦甚至发生了一场革命。

犹太人开始出版他们自己的文学，论证真正的智慧不是希腊人的聪明，而是对耶和华的敬畏。智慧文学乃是中东地区既有的一种文学品类，它试图以探究最好的生活方式而非哲学的反思，来剖析生命的意义。因此通常是高度实用主义倾向的。公元前3世纪箴言(Proverbs)书的作者更进一步说，智慧乃是神创造世界时设计的主要计划，因此它是神第一个创造的受造物。这个观念对早期的基督徒而言是十分重要的，我们将在第四章中讨论。箴言作者把智慧拟人化，因此她看起来像是另一个人：

在耶和华造化之初，

在太初创造万物之先，就有了我。
从亘古，从太初，未有世界之前……
我已被设立。
那时我在他那里像工程师，
日日使他愉悦，常在他面前欢跃，
也在世上各处欢跃，
并愉快地与世人相处。

——箴言 8:22,23,30,31

智慧虽然不是神，但是却特别被说成是神所创造的。她与“祭”典作者所描述的上帝“荣光”相似，代表人类可在创世与人类事务中瞥见的神的计划。箴言作者代表的是穿过大街小巷唤醒人们对耶和华恐惧的“智慧”。公元前 2 世纪，耶路撒冷的一位犹太信徒耶稣·本·西拉(Jesus ben Sira)，也勾勒了一幅类似的图案。他让她(即“智慧”化身的人物)出现在众神大会上，并歌咏自己的赞歌：这智慧乃是从神创世的圣言的崇高之口而出；她在受造物之中无所不在，但已在以色列人民中永远地安驻下来。

就像耶和华的“荣光”一样，“智慧”的形象乃是神在世上活动的一个象征。犹太人对耶和华的概念是如此地尊崇，以致他们很难想像他会直接干预人类的事务。就像“祭”典作者的解释一样，他们也倾向把我们能知道的神和从神性真实本身得来的经验加以区别。当我们读到神性的“智慧”离开神，漫游世间寻找人性时，很难不会联想到异教的女神如伊施他尔、爱娜特和爱西丝，她们也都曾在救赎人类的任务中，从神界降临到尘世来。在公元前 50 年的亚历山大港(Alexandria)，智慧文学开始增添了论辩的意味。在《所罗门的智慧》(*The Wisdom of Solomon*)中，犹太人重镇亚历山大港一地的犹太人所罗门，警告犹太人要抗拒环绕他们四周的希腊文化的诱惑，保持对他们自己传统的信任。他认为构成真正智慧的是对耶和华的敬畏，而非希腊哲学。他用希腊文把“智慧”人格化，并论证说它不能与犹太人的神分开：

"智慧"是神的能力的气息，
是至高者荣光纯粹的散发，
因此不洁之物不能接近她。
她是永恒之光的反映，
是神积极能力的无垢之镜，
是她的善良之肖像。

——所罗门的智慧 7:25—26

当基督徒开始讨论耶稣的地位时，这段文字对他们也是极端的重要。然而犹太作者只不过把"智慧"看成是不可知的神，为适应人类的理解层次而显现的某一方面。她是显示给人类的神，亦即人类知觉得到的神，与永远超越我们理解的神之全貌在神秘的经验上是有区别的。

理性的天赋使人与神最接近

《所罗门的智慧》的作者正确地感觉到希腊思想与犹太宗教间的紧张关系。我们由上文可知，在亚里士多德的神与《圣经》的神之间有个重要而且或许是不能调和的差异存在，亚氏的神对他所创的世界几乎无所觉察，而《圣经》的神则不断激情地涉入人类事务。希腊的神是可经由人类理性揭露，而《圣经》的神则只能从天启中得知。虽然耶和华与尘世因断层而分开，但希腊人相信理性的天赋使得人与神最接近，因此他们可以用自己的努力接触到神。然而一旦一神教徒爱上了希腊哲学，他们无可避免地会试图把它的神变成他们自己的。这将是本书故事的主题之一。亚历山大港著名的犹太哲学家斐罗（Philo，大约公元前 30—公元 45），便是做此尝试的人之一。

斐罗奉行柏拉图学派哲学，他本身是声誉卓著的理性哲学家。他的希腊文写作极为优美流畅，似乎不会讲希伯来文，但他同时也是虔诚的犹太教徒，遵守各种诫律。他不认为他的神与希腊人的神有何不能相通之处。但必须说明的是，斐罗的神似乎与耶和华非常

不同。例如，他似乎为《圣经》的历史记载感到困窘，而试图要不断以寓言来加以解释。那就是亚里士多德认为历史是非哲学的看法。他的神不具备任何人性特质。例如说神"生气"便是不正确的。我们对神所能知道的便是他存在的事实。然而身为一个犹太教徒，斐罗确实相信神曾把自己启示给众先知。这怎么可能呢？

斐罗将神的本质，和他在世间的活动加以区别的方式来解决这个问题。前者是完全超越人所能理解的，而后者他则称之为神的"力量"或"实现"。基本上，他的解决方法是与"祭"典和强调智慧的箴言作者类似的。我们永远不可能认识到神自身。斐罗让神告诉摩西："了解我是超越人类能力的一件事，是的，即使整个天界与宇宙也包括在我的范畴内。"为了要使他自己适于我们有限智力的了解，神用他的"力量"与我们沟通。这些"力量"似乎与柏拉图的神圣形式相同（虽然斐罗对这点立场前后不一致）。它们是人类心灵所能掌握的最高真实。斐罗认为它们是由神发散出来，而不是像柏拉图与亚里士多德所认为，宇宙是永恒的由"第一因"（The First Cause）流出的。这些力量中有两项是特别重要的。斐罗称它们为君王般的力量，把神展现在宇宙的秩序中；或者称之为创造的力量，神借此把自己展现在他赋予人类的幸福中。这两个力量都不能与神的本质混为一谈，它仍然笼罩在一团不可穿透的奥秘中。他们只是使我们能瞥见那远超过我们想像的真实的一鳞半爪。有时斐罗将神的本质存在与君王般的力量及创造的力量并列成某种三位一体的关系。例如，当他解释耶和华与两位天使在马姆雷（Mamre）造访亚伯拉罕时，便论证说这是一种对神自身与另两个力量存在的寓言式表达。

"耶"典《圣经》作者对此说法将感到震惊。事实上，犹太人对斐罗的一神概念一向认为是非正统的。然而基督徒却对此说感到大有助益，而且我们在下文中会了解，希腊人会紧守这个神不可知的"本质"以及使我们了解他的"实现"的区别。他们也会受到他神圣逻各斯（the divine Logos）理论的影响。就像强调智慧的箴言作者一样，斐罗想像神备有一个创世的逻各斯，这与柏拉图的形式界领域相合。这些形式后来便在物质宇宙中具体化。关于这点斐罗也未能

前后一致。有时候他认为神圣理性是力量的一种，在其他时候他则似乎把它视为超越这些力量，是人类的神所能达到的最高理念。然而当我们沉思神圣理性时，我们并非塑造对神的正面知识，而是从推论式的理性提升到一种直观的理解，“这已不只是一种思想方式，比任何仅是思想的东西更有价值”。这种活动类似柏拉图的沉思。斐罗坚称，我们永远不可能接触到神自身，我们所能了解的最高真理乃是狂喜地体会到，神完全超越人类的心灵。

神的敬畏者

这并不像听起来那样悲惨黯淡。斐罗描述带给他解放与创造能量的未知领域，乃是充满热情、极端愉悦的旅程。像柏拉图一样，他也认为灵魂在流放，而且困在物质的世界中。它必须向上升华到神，也就是它自己的家园，而舍弃情绪、感官甚至语言，因为这些都是束缚我们在这个不完美世界的包袱。最后，它将达到一种狂喜的忘我境界，把它从可悲的自我局限中超拔出来，而臻于一个更大、更完整的真实中。我们已从上文看到，神的概念通常是一种想像力的操练。先知们依据他们自己的经验反思，而觉得可以把它归因于他们称作神的存在。斐罗指出，宗教的沉思与其他创造的形式有许多共同之处。他说，有时他顽强地与他的书本挣扎而毫无进展，但有时他却觉得被神所占有：

> 我……突然整个人变得充盈起来，思想灵感有如雪一般地降下，因此在神灵笼罩的情况下，我完全处在疯狂乱舞的状态中，变得对身处何地、所遇何人、现在何时、自己是谁、说了什么和写了什么，完全一无所知。我由此得到想要表达的词句、灵感、生活上的愉悦、深刻的洞见，以及对事物所呈现的状态出奇的清晰，就好像把东西排列整齐后，眼前一目了然那样。
>
> ——亚伯拉罕的迁移（*The Migration of Abraham*）34—35

不久后的犹太人便不可能把自己的宗教与希腊文化作如此的

综合。斐罗去世的那年，在亚历山大港发生了反对犹太人社群的计划屠杀，并因此而普遍恐惧犹太人会造反。当罗马人于公元前1世纪在北非和中东建立了他们的帝国时，他们已臣服于希腊文化的影响，不仅将罗马人祖先的神祇与希腊众神混合，而且还狂热地吸收希腊哲学。但是他们尚未承继希腊人对犹太人的敌意。实际上，他们往往喜欢犹太人胜于希腊人，在对罗马尚有残余敌意的希腊城市中，犹太人往往被视为是罗马人的同盟。他们享有完全的宗教自由，因为他们的宗教是人尽皆知的伟大传统，所以备受尊敬。即使在巴勒斯坦，犹太人与罗马人的关系通常也是良好的，因为当地对外国统治比较容易接受。

在1世纪结束前，犹太教在罗马帝国境内已占有非常强大的地位。整个帝国的十分之一是犹太教徒；在斐罗的亚历山大港，40%的人口是犹太教徒，罗马帝国的人民当时正在寻找新的宗教解释；一神教的观念正大行其道，地方的神祇愈来愈被看成只是一个更广泛包容神性的显示罢了。罗马人为犹太教中高度道德的特质所吸引。那些不愿接受犹太割礼和遵守整套犹太律法的人是可以理解的，他们大多成为犹太教堂的荣誉会员，也就是一般为人所知的"神的敬畏者"(Godfearers)。这些人数不断在增加中，甚至曾有一位当地君主转信犹太教，就像君士坦丁大帝（Constantine）后来皈依天主教一样。然而在巴勒斯坦有一群政治狂热分子极力反对罗马统治。公元66年他们发动一场对抗罗马的暴动，而且不可思议地竟能与罗马军周旋达四年之久。罗马当局因恐反抗暴动会扩散至流亡在外的犹太社群，因此被迫采取无情的镇压。公元70年新罗马皇帝瓦斯帕西恩（Vespasian）的军队终于攻占耶路撒冷，烧毁神庙并把它改建成一个罗马城，叫做阿里亚·卡匹陶拉那(Aelia Capitolana)。犹太人再一次被迫流亡。

心灵神庙

对犹太人而言，失去神庙是极大的悲哀，这便形成后来成立新犹太教的启发；不过从后事之明的角度来看，通常比希腊化的流亡

犹太人更保守的巴勒斯坦犹太人,似乎对此灾难早有准备。在圣地(Holy Land)的许多教派不断涌现,各自以不同的方式和耶路撒冷的神庙划清界限。爱色尼(Essenes)教派与库姆兰(Qumran)教派相信,耶路撒冷的神庙已变成唯利是图而腐化,他们已从圣城退出,分别居住在不同的社区中,例如死海旁边修道院式的社区便是。他们相信他们正在建造一座不是用手盖成的神庙,那是一座心灵神庙;他们不用传统的动物牺牲祭祀,而是以洗礼仪式和共餐的方式洗净自己,并使罪过得到宽恕。神会选择居住在一个充满爱心、情同手足的社区中,而不是在一座石庙里。

所有巴勒斯坦犹太人中最先进的乃是法利赛人(Pharisees),他们认为爱色尼教派的应对之道太过精英主义。在《新约》中,法利赛人被描述为粉白的坟墓,或者显而易见的伪君子。这是因为1世纪时的辩证方法造成的扭曲。法利赛人是热诚虔敬的犹太教徒,他们相信整个以色列都被召唤为一个祭司的国度。神可能在最卑微的人家中现身,也可能在神庙中。因此,他们的角色便好像是官方的神职阶级人员,遵守那些只适用于他们家中神庙的特殊净化律法。他们坚持只在仪式净化的状态中进食,因为他们相信每个犹太人的餐桌就像是神庙中的祭坛一样。他们在每日生活最微小的细节中,都能体会到神的临在。现在犹太人可以直接接触到他,而不需透过神职阶级或是繁复的仪式。他们可以慈爱对待邻人的行为而补偿他们的罪过;慈善是犹太律法中最重要的一条诫律;当两三个犹太人一起研究律法时,神便在其中了。

在1世纪的初期,有两个敌对的教派兴起:其中一个教派是由煞买长老(Shammai the Elder)领导,较富宗教倾向;另一个教派则由伟大的犹太教士希勒尔长老(Hillel the Elder)领导,乃是至今最普遍的法利赛犹太教一支。有个故事说,有一天一个异教徒来见希勒尔,并告诉后者说,假如希勒尔能在他以一只脚站立之时,背诵完所有的律法,他便愿意改信犹太教。希勒尔回答说:“自己不喜欢的事,就不要加在别人身上。那就是律法的全部,去学习吧!”

在公元70年大灾难来临前,法利赛人已成为巴勒斯坦犹太教最受尊敬和最重要的一个教派,他们已经让他们的同胞了解到,他

们不需要神庙便可崇拜神。下面这个著名的故事便说明了这点：

有一次当教士尤哈南（Yohannan ben Zakkai）从耶路撒冷来，教士约书亚(Joshua)尾随而至，并看着残破的神庙。

“灾难降临到我们身上!”教士约书亚说，“这个原是补偿以色列罪恶的地方，现在成了废墟!”

“我的孩子!”教士尤哈南说，“别悲伤。我们还有和这个一样有效的救赎方式。它是什么呢？它就是慈爱的行为，一如神所说的：‘我要的是慈爱，而不是牺牲。’”

据说在耶路撒冷被占领后，教士尤哈南被装在一具棺木中偷运至烈焰冲天的圣城。他反对犹太人的革命，并认为没有国家，犹太人将会更好。罗马人允许他在耶路撒冷西边的雅内(Jabneh)一地建立法利赛人的自治区。类似的社区也在巴勒斯坦和巴比伦建立，而且彼此保持密切的关系。这些社区产生了许多法律学者，包括希伯来英雄如教士尤哈南自己、神秘主义教士阿基瓦（Akiva)、教士伊士梅耳（Ishmael)；他们共同编辑完成了犹太口头律法的法典(Mishnah)，把摩西的诫律变得适于当时的社会。后来有一批称作阿莫人(amoraim)的学者开始注释这部法典，而产生了一部法典评论，称为塔木德(Talmud)，即犹太教《大法典》。实际上共有两部塔木德编纂完成：一部是完成于4世纪末的耶路撒冷塔木德；另一部则是被认为较具权威性、直到5世纪末才完成的巴比伦塔木德。这个过程不断持续下去，每一代的学者都在塔木德上加上评论，并对前人的评论提出诠释。此一对法典思索的过程，并不如外人想像的那样枯燥乏味。它是对神谕，也就是新的至圣所无止境的沉思，每一层诠释所代表的，乃是神驻足于其子民间的那座无形新神庙的围墙与庭园。

耶和华一向是个超越人世的神祇。他从上而下或由外在来指导人类。是犹太教士和法律学者使他密切地生活在人群以及生活最小的细节中。在失去神庙和恐惧另一次放逐的悲痛经验之后，犹太人需要一个能与他们一起生活的神。犹太教士并未建构任何有



关神的正式教义；相反的，他们对他的经验几乎是伸手可及的。他们的宗教精神被描述成是一种"标准的神秘主义"心态。

在最早期的塔木德典评论中，对神的体验乃是神秘的物理现象。犹太教士们在谈到创世和使神殿设立的神灵时，把它的存在看成是有如对疾风和烈焰的感觉。另有人则在钟响声或急促敲击的声音中听到它。例如，有一天尤哈南教士正坐着讨论先知以西结的马车显像时，一团火从天而降，而且天使就站在附近。有一个声音从天而降，肯定了神交付给教士特殊的使命。

由于他们对神存在的感觉是如此强烈，以致任何正式或客观的教义都无法正确表达它。教士们常常说，每个当年站在西奈山脚下的以色列人，各自以不同的方式经验到神，就像以往一样，神"依据每个人的理解层次"展现在他们面前。诚如某位教士所说："神并非以压迫的方式，而是以人类能接受他的能力来接近人类。"这个犹太教士的宗教见解意指神不能被公式化地描述，仿佛他对每个人都一样，他实际上是非常主观的经验。每个人会依其个别的性情需要，以不同的方式体会"神"的真实。教士坚称，每个先知对神的体验各不相同，乃是因为他们的性格影响了他们对神灵的概念。后面我们将会谈到，其他的一神教徒也会发展出类似的概念来。直到今日，犹太教中有关神的神学概念仍是属于私人事务，并不受到宗教组织的强制规定。

启发生命奥秘与惊奇的感觉

任何官方的教义都将局限神奥秘的本质。犹太教士指出，他是完全不可思议的。即使摩西也并未能透视神的奥秘，在一长串的研究之后，大卫王承认试图了解他是不可能的，因为他超过人类心灵所能理解的范畴。犹太人甚至被禁止称呼他的名字，这是提醒我们任何想要描述他的企图都注定是失败的；神的圣名书写成 YH-WH，在每次读经时都不可以发声念出他的名来。诚如教士胡那(Huna)所说，我们基本上可以欣羡神的行为，但这只是我们对整个真实的惊鸿一瞥罢了："人们尚且不能了解雷声、飓风、暴风、宇

宙的秩序以及自己本质的意义，他怎敢自大地说能了解万王之王(神)的行为呢?"神这个概念的本意旨在启发我们对生命奥秘与惊奇的感觉，而不是找出适当的人生解答。犹太教士甚至警告以色列人，不要在祈祷中经常赞颂神，因为他们的言语是有缺陷而不完美的。

这个超越尘世而又不可理解的存在，是怎样与这个世界发生联系的呢?犹太教士以一则矛盾双关的话，来表达他们的这个感觉："神是世界之所在，而世界却无神容身之处。"神一如既往地包容涵盖着这个世界，但是他却不像生物般的居住在其中。以他们另一个常用来描述神的意象说：神充满这个世界就像灵魂充满身体一样，前者给予后者活力，却超越后者的局限。他们也把神形容成骑马的人：当他在马背上时，必须依赖着马，但他比马优越而且是他控制着缰绳。这些只是意象而已，也因此无可避免地不能涵盖全貌：它们只是对赋予、推动我们生命奥秘的那个巨大而无法定义的"某个东西"所作的想像描述罢了。当他们提到神在世间的存在时，他们也像《圣经》作者一样的小心，会将神显示的痕迹与不可触及的超越神性奥秘加以区别。他们喜欢神或圣灵"荣光"这个意象，因为它不断提醒我们，人类经验到的神与神性真实的本身并不相符。

榭基那

他们最喜欢用的神的同义词之一是榭基那 (Shekinah)，它是从希伯来语字根 sharan 衍生出来的，意思是驻在帐篷里或搭建帐篷。既然神庙已经毁坏了，在以色列人流浪的岁月中，伴随他们的神的意象必然表现了神可以接近的一面。有些人说与他的子民共居尘世的榭基那，仍然居住在神庙山上，尽管神庙已成一片废墟。其他的教士则认为神庙的毁坏已使榭基那从耶路撒冷解放出来，使他得以居住在世界的其他地方。就像神圣的"荣光"或圣灵一样，榭基那并非被想像成是独立的神性存有，而是神在世间的呈现。犹太教士回顾他们同胞的历史，发现神一直伴随着他们：

大家看看以色列人在神面前多受恩宠，因为不论他们到哪里，榭基那便跟随着他们。经上说："当他们在埃及时，我不是就在你天父的房子中显现自己了吗？"在巴比伦，榭基那也与他们在一起，经上说："因为你们的缘故，我被派到巴比伦来。"而当未来以色列人得到救赎时，榭基那也会和他们在一起，就像经上所说："主，你的神，将解放你们的禁锢。"换言之，神将回来与他禁锢的子民团聚。

以色列与它的神之间的结合是如此地紧密，因此当他在过去救赎他们后，以色列习惯于告诉神："您已救赎了自己。"犹太教士以他们自己特殊的方式发展出把神与自我同化的意识，这在印度教中称为真我。

榭基那的意象帮助流亡的以色列人培养出一种神无所不在的感觉。犹太教士说，榭基那会从某个流亡犹太部落的会堂跑到另一个会堂；有人则认为它站在会堂门口，当犹太教徒前往会堂研读室时，祝福他所跨出的每一步；当犹太教徒在会堂一起诵念着："听着，以色列，耶和华是我们的神，耶和华是独一无二的！"这段坚定信仰的祷词时，榭基那也会站在门口。

和早期的基督徒一样，以色列人受到犹太教士的鼓励，把他们自己视为是"同心同德"的团结社群。这个社群便是新神庙，供奉着内在性的神。因此当他们进入犹太会堂，并发出充满奉献精神、一心一意而一致的声调时，他便出现在他们中间了。但是一旦社群欠缺和谐，他便厌恶地返回天上，因为在那里天使们赞诵神的声调与旋律是一致而和谐的。只有当以色列人之间的低层结合能够做到时，神与以色列的高层结合才可能达成，犹太教士常常告诉他们说，当一群犹太教徒一起研究律法时，榭基那便在其中了。

神存在内心

在流亡期间，犹太人感受到周遭世界的残酷。而神无所不在的感觉，使他们有如置身在神的慈爱中。当他们把他们的经典绑在手上和顶在前额时，当他们穿戴上仪式用的穗子时，以及当他们依申

命记所说把藏有坚定信仰的祷词钉在门上时，他们不应该试图解释这些意义晦涩不明而又特殊的宗教修行。因为这样会局限了它们的价值。相反的，他们应该要在遵守这些诫律时，使自己沉浸在神慈爱环抱的意识中。"以色列是受神眷顾恩宠的！《圣经》中的各种诫律皆环绕着他：在手与头上的经匣，门上的祷词和衣服上的穗子皆是如此。"它们就好像国王赐给王后的珠宝礼物一样，是要使她看起来更漂亮。那并不容易。

犹太法典评论中显示，有人怀疑在这个黑暗的世界中，神能发挥多少作用。犹太教士们的宗教观点与精神后来成为犹太教中的正规，其影响范围不仅止于逃出耶路撒冷的犹太人，同时也及于那些一直处于离散状态下的犹太人。这并不是因为它是奠定在一个完美的理论基础上，因为许多律法的实践是毫无逻辑意义的。犹太教士的宗教观能被接受，乃是因为它实用。教士们的宗教见解使得他们的同胞得以免于陷入绝望之中。

然而这种宗教精神只是为男人而设，因为女人不被要求——也因此不被允许——成为教士，研究法典或是在教堂里祈祷。以神为中心的宗教也和当时其他大多数的意识形态一样，渐渐变成父权体系。女人的角色在于维系家中的仪式纯净。犹太人长期以来便以分隔多项不同事物的方式来净化神的创世，而在这个概念中，女人被贬低到一个与男人分隔的区域，就像她们在厨房中把牛奶和肉分开一样。就实际的情况而言，这表示她们的地位被视为低于男人。尽管教士们说女人得到神的祝福，但是男人却居于主导地位，他们在早晨祈祷中感谢神没有让他们成为异教徒、奴隶和女人。但是婚姻却被视为是神圣的责任，而且家庭生活也是神圣的。

犹太教士在律法上强调婚姻关系的净化，常常被误解。在月经期间禁止行房，并不是因为女人被认为肮脏或恶心。禁欲期乃是为了不使男人将他太太视为理所当然："因为男人有可能变成对他太太过度熟悉，而将她排斥，因此犹太法典中说，她应该（在月事后）有七天不行房，这样可使她（在禁欲期后）有如新婚第一天那样，得到丈夫的喜爱。"在节庆日前往会堂前，男人规定要洗净自己，并不是因为他真的身体不干净，而是使他自己更神圣以便参加圣礼。同



样的道理，女人在月事之后也被规定要洗净自己，以便使自己准备好迎接下一步的圣礼，亦即与她丈夫的性关系。这种把性视为如此神圣的观念，也许对基督教而言颇为陌生，因为它有时把性与神看成是互不相容的两件事。是的，后来的犹太教徒常对这些犹太教士的禁律赋予负面的解释，但是犹太教士本身所教导的宗教精神并非悲惨、苦行和否定人生的那一种。

相反的，他们坚称犹太教徒有责任生活得好和快乐。当《圣经》中的人物如雅各、大卫或以斯帖 (Esther) 等生病或不快乐时，他们往往将这种情况描写成神灵"离开"或"遗弃"了这些人。有时当他们觉得神灵离开他们时，他们便会引用诗篇第二十二章的话："我的神，我的神，你为什么遗弃了我?"这就使人联想到当耶稣钉在十字架上时，引用这段话的有趣巧合。犹太教士说，神不愿人类受苦。身体必须被看重而且善加照料，因为它是依神的肖像而造的；因此逃避饮酒或性交等享乐，甚至被认为是有罪的，因为神已提供人类这些享受。神不能从苦难和苦行中找到。当他们鼓励他们的同胞，在实际的生活上"拥有"神灵时，就某种意义而言，他们是要他们的同胞为自己创造出神的意象。

他们说要区隔神与人类的界限是很困难的。先知们总是以把自己的洞见归于神的方式，使我们可在这个世界见到神。现在看来犹太教士所投入的，既是人也是神的工作。当他们制定新的律法时，这些律法被视为既是神的也是他们的。借着在这个世界上不断增加法典的数目，他们便扩展了神在这世界存在的范围，而且使得律法更有效率。他们被尊称为法典的肉身代表；由于他们在律法上的专业，使得他们比任何人都更"像神"。

这种神存在内心的看法，使犹太教徒把人性视为是神圣的。教士阿基瓦说，"你应爱你的邻人有如爱你自己"，这个诫律乃是"法典中伟大的原则"。攻击人类同侪乃是对神的否定，因为神是以自己的肖像造了人。这个原则也可以运用到无神论上面，因为它是刻意漠视神存在的一种亵渎。因此谋杀是所有犯罪中最严重的，因为它是背逆天理的行为。"《圣经》中教导我们，不论是为何而使人类流血，都会被认为是减损了神的神圣肖像。"帮助他人则是一种模

仿神的行为，它是神仁爱与慈悲的再现。因为我们都是依神的肖像而造，所以我们都是平等的，即使是高级的神职人员伤了人，也应该被责打，因为这种行为等于是否定神的存在。神创造了第一个独立的人亚当，就是教导我们不论是谁毁灭了个体的生命，都将被视为是毁灭了整个世界一样的受到处罚；同样地，救一条生命便是救赎了整个世界。这不是一种陈义过高的激情，而是基本的律法原则，它的意义是，没有任何人可以因为属于某个团体的缘故而被牺牲。例如有计划的集体屠杀便是一例。侮辱他人，甚至包括异教徒或奴隶，被视为是最严重的冒犯，因为那等于是谋杀，是否定神的肖像的悖逆天理行为。

自由的权利是很重要的。在整个犹太律法文献中，我们很难找到一个有关囚禁的描述，因为只有神可以束缚人类的自由。散播他人丑闻也等于是否定神的存在。犹太教徒并不把神看成是控制一切的大哥，不断从上面监控我们的每个行为；相反的，他们所要的是在每个人身上培养出对神的感觉，以便使我们与他人相处的一切行为都成为神圣的接触。

动物要以它们的本性生存并不困难，而人类要发挥本性成为一个完整的人似乎很困难。以色列的神有时似乎鼓励最不圣洁、最不符合人性的暴行。但是经过好几个世纪的演变，耶和华已成为可以帮助人们开发慈悲以及尊重他人的一个观念。此一强调慈悲与尊重他人的精神，一直是轴心时代宗教的具体象征。犹太教士的理想接近一神宗教（以神为核心的宗教）的第二类型，它们完全是渊源于同一个传统。





照射异邦人之光

马可福音

就在斐罗在亚历山大港宣扬他柏拉图式的犹太教，以及当希勒尔和煞买等人在耶路撒冷为教义争论不休的同时，一位深具魅力的信仰救星，也在巴勒斯坦北部开始了他的宗教生涯。我们对耶稣所知甚少。第一份有关他一生的描述是马可福音，其写作日期乃是公元70年，大约是在他死后的40多年。在那个时候，有关耶稣的史实，已经与他对信徒讲道所用的神秘成分混淆不分了。马可福音中所传达的正是耶稣这层讲道的意义，而不是客观直接的描述他。最早的基督徒视他为新的摩西、新的约书亚，也就是新以色列的建国者。

像佛陀一样，耶稣似乎把他同代人某些最深刻的宗教理念浓缩简化，而且赋予困扰犹太人数世纪的梦魇以正面意义。在他的一生中，许多巴勒斯坦的犹太人相信，他就是弥赛亚。他骑驴进入耶路撒冷，也被推崇为大卫之子，只是在数天之后，他便被罗马人钉死在十字架上。尽管弥赛亚像普通罪犯一样的死去是件不名誉的事，但是他的徒弟不相信他们对他的信仰是错误的。

谣言传说他死而复活。某些人说他的墓穴在他死后三天被发现是空的；其他人则亲眼看见他，在某个场合有500个人同时看到他。他的徒弟相信他会很快回来就任神的弥赛亚王国，因为此一信仰并非异端邪说，他们的教派便被包括希勒尔的孙子，也是伟大的律法学者之一的教士迦玛列（Gamalien）在内的人，接受为正宗的犹太宗教。他的信徒和完全遵守诫律的犹太教徒一样，每天在神庙中膜拜。但是这个受到耶稣出生、死亡和复活启发的新以色列，最



终会成为一个异邦人的信仰，它会发展出自己对神的一套独特的概念。

大约在耶稣去世的公元30年左右，因为犹太人是热情的一神教徒，所以没有人会把弥赛亚当成是神一样的人物，他只是个普通人，顶多是个特别的普通人罢了。某些犹太教士认为，神从头到尾都知道他的姓名与身份。因此就这点而言，弥赛亚可以被象征性地说成是自太初以来便“与神在一起”了，这与《旧约》箴言和传道书中用来描述具有神圣智慧人物的方式是一样的。犹太人所期待的弥赛亚，也就是救世主，乃是大卫王的后裔，而大卫王乃是在耶路撒冷建立第一个独立犹太王国的国王与精神领袖。诗篇有时称大卫王或弥赛亚为“神之子”，但这只不过是表达他与耶和华间的亲密关系罢了。自以色列人从巴比伦返回后，没有人想像耶和华像异邦人可厌的神祇般真有个儿子。

出版最早，一般被认为是最可靠的马可福音，把耶稣描述成一个完全正常的人，生在一个有众多兄弟姊妹的家庭。没有天使宣告他的诞生，也没有天使在他的摇篮上唱圣歌，在他的婴儿期和青春期也没有任何方面有突出的表现。当他开始施教时，他在拿撒勒(Nazareth)的乡亲感到惊异，本地木匠的儿子竟能变成一个这样的天才。马可从耶稣的宗教生涯开始叙述。他可能原来是受洗者约翰(John the Baptist)的徒弟。受洗者约翰是一个四处流浪的苦行者，可能曾经属于爱色尼教派，因为约翰也把耶路撒冷的犹太教组织视为是无可救药的腐化，而且在讲道中发表斥责他们的言论。他极力鼓吹大众忏悔并到约旦河中接受爱色尼教派受洗净化的仪式。路加(Luke)认为耶稣和约翰实际上是有关系的。耶稣从拿撒勒一路长途跋涉到犹太，便是要让约翰为他受洗。诚如马可告诉我们的：“当他从水中出来时，他便看到天裂开，而圣灵就像鸽子般降临在他身上。而且从天上来的声音，‘你是我的儿子，我可爱的，我喜悦你。’”施洗者约翰立即认出耶稣是弥赛亚。接下来我们所知道有关耶稣的事，就是他开始在加利利各城镇与村庄到处宣扬“神的天国已经来到了！”

法利赛人

有关耶稣传教任务的本质究竟为何的问题，曾有许多不同的臆测。《四福音书》中很少直接记载他所说的话，其中的材料受到他死后圣保罗成立教会的晚期发展影响很大。然而仍有线索可以指出他的宗教生涯基本上符合犹太宗教的本质。有人指出，在加利利一带的信仰治疗者是大家熟悉的宗教人物；像耶稣一样，他们行乞托钵、讲道、治疗患者并为人驱邪。另一点和耶稣一样的是，这些加利利的圣人常常拥有许多女弟子。另有人论证说，耶稣可能是与希勒尔同属一派的法利赛人。改信基督教前宣称自己是法利赛人的圣保罗，据说也曾在教士迦玛列身边学习过。耶稣的教导当然与法利赛人主要的教养是一致的，因为他也相信良善与慈爱是最重要的诫律。像法利赛人一样，他也遵守律法，而且据说他所教授的诫律，比他同时代的许多人还要严谨。他也教授另一版本的希勒尔金科玉律；他说整个律法可以综合成一个主要的宗旨，亦即己之所欲，施之于人。在马太福音中，耶稣被描述成是对“经师与法利赛人”作出强烈而并无教训意义的谩骂的人，在耶稣口中，他们乃是没有价值的伪君子。除了诽谤的扭曲事实与凶恶的违反耶稣自己强调良善的宗教使命外，其余对法利赛人的残酷否定，也几乎确定是不真实的。例如路加在路加福音和使徒行传中，都对法利赛人赞赏有加。而且如果法利赛人真如耶稣所言，是把他迫害至死、不共戴天的仇人，那么圣保罗也不可能会夸耀自己的法利赛背景。马太福音中反犹太人的基调，反映出公元 80 年代间犹太教徒与基督徒间的紧张关系。《四福音书》常常有耶稣与法利赛人争论的描述，但是这些讨论要不是善意的，就是反映与另一严刻的煞买教派间的歧见。

神之子

耶稣死后，他的追随者决定追认他是神圣的。这个决定并未立



即发生，下文我们会了解，耶稣成为取了人形的神，直到公元4世纪方才最后定案。基督宗教信仰道成肉身(the Incarnation)，乃是一个渐进、复杂的发展过程。耶稣本人确实从未自称是“神”(上帝)。当他受洗时，被天上的声音称为神之子，但这或许只能证明他是令人敬爱的弥赛亚。这种由天上而来的宣告，并没有特别反常之处，犹太教士就常常经验到这类现象，它是替代先知天启的另一种灵感启发，他们称之为巴阔(bat qol，原意是天音之女)。教士尤哈南便曾听到肯定他自己使命的巴阔，有一次圣灵便以火的形式降临到他和其弟子身上。耶稣一向称自己为“人子”。这个头衔曾引起许多争议，但是这个亚兰语(Aramaic，耶稣所用的方言)原来的意思只是强调人类的弱点与必朽罢了。假如事实确是如此，耶稣似乎在强调他是个脆弱的人类，终有一天也会受苦和死亡。

《四福音书》告诉我们，神赋予耶稣某种神圣的“力量”，因此尽管他的生命也如常人一般有限，却使他能够像神一样治愈病患和赦免罪过。于是当人们看见耶稣的举止行为，就对神有了活生生的印象。他的三名弟子宣称，有一次他们非常清楚地看到神迹。这个故事在“对观福音书”(亦即马太、马可、路加三书，可相互参照)中都有记载，而且对后世的基督徒非常重要。这个故事告诉我们，耶稣带着彼得、雅各和约翰三人到一座非常高的山上，传统上认定这座山乃是加利利的他伯山(Mt. Tabor)。在那里耶稣于他们的面前“转变他的形象”：“他的脸明亮得像太阳，而衣裳则洁白如光。”分别代表律法与先知的摩西和以利亚，突然在他旁边出现，并和他交谈。彼得被此一景象震慑住了，不知他在大声喊叫什么，只知道他提议搭建三座帐篷以纪念这个景象。就在此时，忽然有一朵像当年降临在西奈山上的云遮盖了山顶，并有巴阔宣告说：“这是我的爱子，我喜悦他，你们要听从他。”数世纪之后，当希腊的基督徒沉思此一景象的意义时，认为是神的“力量”光芒穿透耶稣而使他变形。

他们也附记表示，耶稣从未宣称这些神圣的“力量”只有他一个人拥有。耶稣一次又一次的告诉他的弟子们，只要他们有“信仰”，他们也可以分享这些“力量”。当然他所谓的信仰并不是指相

信一套正确的神学，而是开发自己对神臣服与开放的内在态度。假如他的弟子们能够毫无保留地把自己开放给神，他们就能够做到他所能做的每件事。就像犹太教士一般，耶稣不相信圣灵只是为了某些特权精英，而是为了所有善心的人；在某些篇章中，耶稣和犹太教士们一样，甚至认为即使是异邦人也可以接受到圣灵。假如他的弟子有此"信仰"，那么他们将能做出更伟大的事。他们不仅能赦免罪过和驱邪，更能够移山填海。他们会发现，他们脆弱、必死的生命已经被弥赛亚王国中存在的神的"力量"所转变。

在他死后，弟子们并未放弃相信耶稣呈现神的肖像的信仰。从很早以来，他们便开始以他为祈祷的对象。圣保罗相信神的力量应该要让异邦人接触到，于是便在今日的土耳其、马其顿和希腊等地宣传福音。他相信非犹太教徒即使没有完全遵守摩西的律法，也可以成为新以色列王国的成员。这个想法触怒了那些想要维系此信仰为纯粹犹太教派的早期弟子们，因此在一场激烈的辩论之后，他们便与保罗分道扬镳了。然而大部分改变信仰追随保罗的人，要不是流亡的犹太人就是所谓的"神的敬畏者"，因此所谓的新以色列王国基本上仍然是犹太人的。保罗从未称耶稣为"神"（上帝）。他以犹太教的意义称他为"神之子"。他显然不认为耶稣是降生成人的神，他只是拥有神的"力量"与"圣灵"，而这只是神在世间活动的表现，不应该与不可触摸的神的本质混为一谈。

不意外的是，在异邦人世界中的新基督徒，并未一贯地保留这个区别，以致强调自己脆弱、必朽的耶稣最终便被相信是神圣的。耶稣是道成肉身之神的教义，一直令犹太教徒感到反感，而且后来伊斯兰教徒也认为它是亵渎的。这是一个相当难懂的教义，而且带有某种危险，基督徒的诠释通常生硬难解。然而此一道成肉身的教义，在宗教史上是一相当常见的主题。在下文中我们会了解，即使犹太教徒与伊斯兰教徒也发展出某些属于他们自己而与此十分相似的神学来。

我们可以简要看看同时期在印度的某些发展，以了解把耶稣神圣化这个令人惊讶行为背后的宗教动力为何。在佛教和印度教中，也曾一度积极地把以人身显示的佛陀和印度教神祇提高为可



供崇拜的神圣存在。这种个人的奉献被称作巴谛(bhakti),似乎表达了人类对人性化宗教的永恒渴望。它是个全新的方向,而且也被融入这两种信仰中却未损及最基本优先的教义。

人人皆可成佛

佛陀死于公元前6世纪,人们自然希望有个纪念他的东西,但是他们觉得建造佛陀的塑像是不适当的,因为在涅槃中他已不是我们概念想像中的"存在"。然而人们对佛个人的敬爱仍然继续发展,而且欲效法他觉悟后伟大人格的需要也愈来愈强,以致在公元前1世纪,佛陀最早的塑像出现在印度西北部的甘达拉以及柔纳河畔的马束拉两地。佛陀塑像的力量与启发,在佛教精神中占有极重要的地位,尽管这种对自我之外的事物的奉献,与释迦牟尼佛所教导的内在修持有很大的不同。所有的宗教都在不断的变化和发展中。若非如此,它们便会成为历史陈迹。

大多数的佛教徒认为巴谛修持法(亦即对特定佛像奉献自己的爱)极为有价值,而且觉得它提醒他们勿忘某些正在失去的重要真理。当佛陀最初彻悟时,我们都知道他本来想把他彻悟的道理带着一起进入涅槃,但是由于他对受苦难人类的慈悲,使他奉献了后来的40年讲说解脱之道。然而在公元前1世纪,那些隐居在寺院中追求自己涅槃解脱的佛教僧侣,似乎与佛陀的慈悲精神背道而驰。此外修道禁欲的生活也是个令人望而却步的理想,并不是大多数的人所能做到的。在公元1世纪期间,一种新的佛教英雄典范开始浮现:那就是为追求佛道,而甘愿牺牲自己、延迟自己涅槃解脱以成全他人的菩萨。他愿意忍受轮回再生以解救痛苦的人们。诚如公元1世纪集结的般若经(有关超越而完美智慧的讲道)所解释,菩萨:

不愿进入他们自己的涅槃。相反的,他们深知生命的痛苦,而且渴望达到无上正觉,他们对生死轮回毫不畏惧。他们的一切是为了世界的利益、为了减轻世界的苦难,而且是来自他们对世界的同



情。他们下定决心说："我们愿作世界的避难所、休息地、最终的歇息处、海中的孤岛、明灯，以及世人解脱的指引。"

此外，菩萨已修证得到无限的能力，可以帮助资质较差的众生上求佛道。祈求菩萨的人可以转生到佛教宇宙观中的净土去，那里有较好的条件可使觉悟更加容易。

这些佛教经典强调，不要依表面的意思加以诠释这些观念。它们和世上普通的逻辑或事件毫无关连，只是更深奥难懂真理的象征。在2世纪早期，建立空宗中观学派的龙树，运用矛盾与辩证的方法证明日常概念性语言的局限性。他认为终极真理只能透过静坐冥思的直观心理训练才能了解，即使佛陀教授的内容也是约定俗成的人为观念，与他所要传达的真实是不能画上等号的。接受这套哲学的佛教徒便发展出凡是我们经验到的事物皆是幻象的看法，在西方这种哲学称之为观念论者。绝对真理，亦即所有事物的内在本质乃是空的，是无，没有一般意义下所谓的存在。空很自然的便与涅槃画上等号。自从释迦牟尼佛证入涅槃后，佛教徒相信他已经以某种无法言喻的方法"成为"涅槃，而与绝对的真理相同。因此任何求证涅槃的人也同时在求成佛。

我们不难看出这种对佛陀与菩萨的奉献的概念，和基督徒对耶稣的奉献是类似的。它使得信仰能够让更多人接触到；也正如保罗所希望的，能使犹太教让异邦人接触到。在同一期间，印度教也出现类似的巴谛修持，他们把重点放在印度教最重要的两个神祇身上，亦即湿婆和毗湿奴。在印度教中，大众奉献的修持再一次证明比《奥义书》的严谨哲学影响更大。实际上，印度教徒发展出了一套三位一体的理论，亦即梵天、湿婆与毗湿奴，分别代表了惟一而不可言喻真实的三个象征或面向。

有时通过湿婆神所代表的意象，更有助于冥思神的奥秘，因为他是代表善恶矛盾、兴衰交替的神祇，同时是创造者、也是毁灭者。在大众流行的传说中，湿婆也是个伟大的瑜伽士，所以他也以静坐冥想的方式教导他的信徒超越个人对神的概念。毗湿奴神通常较为和善而有趣。他喜欢以各种不同的化身显示给人类。其中一个比



较有名的化身乃是克里希那，他生在一个贵族家庭，却以牧牛人的生活方式被抚养长大。流行的传说中喜欢提到他对牧牛女的调情部分，神被描述成爱灵魂的人。当然，当毗湿奴神在《薄伽梵歌》中以克里希那的身份出现在阿朱那王子(Prince Arjuna)的面前时，却是一个令人恐怖的经验：

> 我在你的身体中
> 看到众神，神啊，
> 也看到成群的各式生物：
> 宇宙的创造者梵天，
> 坐在他的莲花王座上，
> 还有先知们及天上的蛇神。

每件事物都可以在克里希那的身体中找到：他无始无终，充满空间，也涵括了所有可能的神祇，包括号叫的暴风神、太阳神、智慧神与掌管祭礼仪式的神。他同时也是象征人类本质不屈不挠的精神。所有的事物就像河流注入大海、飞蛾扑火一般地流到克里希那身中。当阿朱那王子看到这个"恐怖的"景象时，只能不住地颤抖，而完全失去了自己高贵身份应有的举止。

巴谛的发展代表人们根深蒂固对终极的事物有建立某种位格际关系的普遍需要。虽然印度教中已有完全超越的梵天，但它的危险可能会像古代的苍天之神一样，变成不可掌握的纯净，以致在人们的意识中逐渐淡化。佛教的菩萨以及印度教中毗湿奴化身的概念演化，似乎代表了宗教观念另一阶段的发展，它乃是人们坚持绝对的神要以人的形式出现的反映。这些象征性的教义与神话，不认为绝对的真实只能以单一神灵出现，相反的，他们认为宇宙中有许多佛和菩萨，也有毗湿奴和他各种不同的化身。这些神话同时也表达了人类的另一个理想，亦即人类有朝一日是可以彻悟或成为神祇的，因为那是他固有的潜能。

耶稣之死

到了公元1世纪，犹太教也产生类似这种对内在神性的需求。耶稣这个人物似乎便反映了这个需求。最早的基督教作家，也是今日基督宗教开创者的圣保罗，相信耶稣已取代犹太法典的地位，而成为神在世间的主要显示。我们很难确切知道他这句话的含义。保罗的书信乃是针对某些特定问题的随机答复，并不是有系统的神学解释。但他确实相信耶稣是弥赛亚，基督(Christ)这个字乃是希伯来文救世主(Massiach)的译文：受膏者。保罗也谈到耶稣这个人，然而耶稣是不同于凡人的人物，尽管身为犹太人的他并不相信耶稣就是神成为肉身。他常常用"在基督中"来描述他对耶稣的体验：基督徒便是活"在基督中"的人，他们已经通过洗礼而进入他的死亡中，教会也因此成为他的身体。保罗并不是以逻辑方式来陈述这项真理。就像许多犹太人一样，他对希腊的理性主义并不重视，而且还把它说成是"愚蠢的"。他所谓"我们的生命、活动和存在"都在基督中，所指的乃是一种主观而神秘的经验。耶稣乃是保罗宗教经验的泉源，因此他谈论耶稣的方式，就好像他同时代某些人谈论神祇的方式一样。

当保罗解释他所接受的信仰时，他说耶稣已经"为我们的罪过"受难和死亡了。这个说法显示，最早期的耶稣门徒因为耶稣之死的震撼，而把他的死亡解释成对人类有好处。在第九章中，我们会提到17世纪时另外一些犹太人以类似的解释来说明另一位弥赛亚的不名誉之死。早期的基督徒觉得基督必定以某种神秘的方式活着，而且他所拥有的"力量"也如他所承诺的存在人们的身上。我们从保罗的书信中得知，最早的基督徒拥有各式各样显示新人性即将到来的超凡经验：有人变成信仰治疗者，有人用天上的语言说话，其他的人则传达他们相信是从神得到启示的预言。早期的教会活动是喧闹而富于精神感召的，与今日各堂区教堂高雅的祈祷颂歌相比，是截然不同的。耶稣之死似乎确实对人们有好处，它释放出一种"新生活"和"新创造"，这是保罗书信中的一大主题。



然而耶稣受十字架刑救赎亚当原罪的事件，并没有详细的理论加以解释。下面我们会提到，这方面的理论一直到4世纪才出现，而且只有在西方世界才有其重要性。保罗和其他《新约》作者，对他们经验到的救赎体验，从未试图给予精确的解释。而基督为人类牺牲而死的观念，与当时在印度发展出来的菩萨理想，有异曲同工之妙。和菩萨一样，基督事实上已成为人类与绝对真实间的中介者。与菩萨不同的地方在于，基督是惟一的中介者，而且他所成就的救赎不是在未来尚未实现的理想，而是已经完成的事实。保罗坚称耶稣的牺牲是独一无二的。虽然他相信他代替他人所受的苦难是有益人群的，但保罗却很清楚，耶稣的受难与死亡是另一种意义完全不同的境界。这里有个潜在的危险。无数的佛与深奥难懂而又矛盾的神祇化身，都在提醒宗教信仰者，终极真实不可能以任何单一的形式充分的表达出来。基督教中惟一的神降生的教义，意味着无穷无尽的神圣整体真实"已经"由某个人显现，因此可能会导致一种不成熟的偶像崇拜。

耶稣曾坚称神的"力量"并不是只赋予他一个人。保罗更进一步阐扬这个观点说，耶稣是崭新人性的第一个具体例证。不只是因为他成就了所有古以色列未能做到的事，而且他已经成为新的亚当，也就是包括异邦人在内的所有人类都将参与其中的新人性。这与佛教徒的信仰也不无相似之处，因为所有的佛已与绝对真实合而为一，而人类的理想就在于参与佛性。

在他写给腓立比（Philippi）教会的一封信中，保罗引用了一首被认为是最早期基督教的赞美诗，其中提到某些重要的问题。他告诉他的皈依者，必须要具有与耶稣一样的自我牺牲精神。

> 他本有神的本质
> 却不强自以为与神同等。
> 反而空虚自己，
> 取了奴仆的形态，成为人的样子。
> 既然成了人，就自甘谦卑，
> 甚至接受死亡，死在十字架上。

因此神高举他，达于至高，
赐给他那超越一切的名号。
天上、人间和地下的众生，
都应因耶稣之名屈膝。
而且无不口称耶稣基督为主，
使荣耀归于父神。

——腓立比书 2:6～10

这首赞美诗反映了最早期基督徒的信仰，他们相信耶稣在“自我空虚”成为人类之前，也就是像菩萨一样决定与人类共同承担苦难之前，他曾经先“与神”共享过某种存在。保罗因为过于倾向犹太传统，以致无法接受基督是除了神外，自永恒以来便存在的第二个神明。这首赞美诗指出，在神赞美、提升并授予他主的名衔后，他仍然与神谦卑地保持距离。他自己不堪当这个名衔，只能为了“天父的荣耀”而接受之。

长久等待的弥赛亚

大约在 40 多年后，圣约翰福音书(大约公元 100 年左右)的作者也提到类似的说法。在他的序言里，他把圣言(logos)描述成“自开始便与神同在”而且是创世的代理人，经上记载：“通过他，所有的事物便生出，没有一件事物不是通过他而存在的。”此处作者所使用的希腊字 logos，显然与巴勒斯坦的犹太教较接近，而与希腊化的犹太教有所不同。约在此时编辑而成的希伯来经典《他尔根》(*targums*)的亚兰语翻译本中，神谕这个字是用来描述神在这个世界的活动。它与其他专有名词如“荣光”、“圣灵”代表相同的意思，都在强调尘世出现的神与不可理解真实的神本身是有区别的。就像神的“智慧”一样，圣言象征神原有的创世计划。当保罗与约翰把耶稣描述成仿佛有某种前生时，他们并非把他看成是后期三位一体神学概念中的第二个神圣的“位”。他们只是指出耶稣已经超越了时间与个人存在的形式。因为他代表的“力量”与“智慧”乃是从



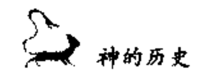
神那儿衍生出来的活动，所以他已经以某种方式表达出“那些从太初以来便已存在的东西”了。

这些观念在严格的犹太教架构下是可以理解的，不过后来带有希腊背景的基督徒会以不同的方式诠释它们。在公元100年完成的《使徒行传》中，我们可以看到早期基督徒的一神概念仍然是犹太教的。在基督教的圣灵降临节（Pentecost）庆典中，当犹太人从各个流亡地回来，聚集在耶路撒冷庆祝从西奈山接收的律法赠礼时，圣灵便降临在耶稣的同伴间。

他们听到“好像从天上来的强风……而且还有看起来像是火舌的东西”。圣灵向这些早期的犹太基督徒显现它自己，就好像它显现给他们同时代的犹太律法学者一样。这些门徒于是立刻冲到外面，并开始对来自“美索不达米亚、犹太、卡帕多西亚（Cappadocia）、庞特斯（Pontus）和亚洲、佛里几亚（Phrygia）与邦腓利亚（Pamphylia）、埃及与西利奈（Cyrene）附近部分的利比亚（Libya）”等地的犹太人和神的敬畏者组成的群众讲道。让他们感到惊异的是，每个人都听到门徒们以他自己的语言讲道。当彼得起立向群众说话时，他把这个景象描述成是犹太教的顶点。先知们曾预言，当神把他的圣灵洒向人类的那天，即便是女人与奴隶也会有心象感应，并且会作梦。这一天便是弥赛亚王国在世上出现的一天，也是神与人们在尘世共同生活的时候。彼得并未宣称拿撒勒的耶稣是“神”（上帝）。他“是个人，是‘神’（上帝）派遣给你的人，通过神迹与预兆，他在你们中间表现出‘神’（上帝）的力量”。在他悲惨的死亡后，“神”（上帝）又重新让他复活，而且“以‘神’（上帝）的右手”把他提升到非常高的地位。先知与诗篇的作者都曾预言这些事件，因此“整个以色列家族”可以确定耶稣便是长久等待的弥赛亚。这个演说显然是早期基督徒的讯息。

基督宗教的强大

4世纪末，基督宗教就已在上面《使徒行传》作者所列述的地方变得强大，它就在吸引许多神的敬畏者和新入教者的犹太人流



亡地教堂生根茁壮。保罗改革后的犹太教显然回应了他们面临的许多两难问题。他们同时也"说许多语言"，缺乏统一的声音和一致的立场。许多流亡的犹太人把耶路撒冷的神庙看成是原始、野蛮、仿佛浸透在动物血水中的机构。《使徒行传》在司提反(Stephen)的故事中保留了这个观点。司提反是改信耶稣教派的希腊犹太人，后来因亵渎被犹太的统治公会(the Sanhedrin)用乱石打死。在他最后充满热情的演说中，司提反宣称耶路撒冷的神庙是对神之本质的一种侮辱，他说："至高的神不住在人们所建的家中。"某些流亡的犹太人在耶路撒冷神庙被毁后，接受了由犹太律法教师发展出来的《大法典》式犹太教(Talmudic Judaism)；其他的人则发现基督宗教解答了他们对律法的地位以及犹太教的普遍性等问题。当然它对神的敬畏者最具吸引力，因为他们没有遵守 613 条诫律的负担，便可以成为新以色列的成员。

在一世纪期间，基督徒像犹太教徒一样不断地思考神，并向他祈祷；他们像犹太律法学者一样的争论，而且他们的教堂也和犹太会堂类似。在公元 80 年，当基督徒拒绝遵守律法，而被正式逐出犹太会堂时，他们与犹太教徒产生了某些针锋相对的辩论。我们已知犹太教在 1 世纪的前几十年，吸引了许多人改信该教，但是在公元 70 年后，当犹太人与罗马帝国发生摩擦时，他们的地位便下降了。神的敬畏者背叛犹太教而转投基督宗教，使得犹太人对改变信仰者抱持怀疑的态度，而且他们不再急于改变信仰。原先对犹太教感兴趣的异教徒，现在转而对基督宗教感兴趣，但他们大部分是奴隶和低阶层的人。直到 2 世纪末，受教育的异教徒才开始成为基督徒，而且可以将此一新宗教介绍给抱持怀疑态度的异教世界。

向邻族伸出双手

在罗马帝国，基督宗教最初被视为是犹太教的一支，但当基督徒清楚地宣称他们不再是犹太会堂的成员，他们便被轻蔑地看成是打破祖先信仰、触犯不孝重罪的宗教狂徒。当时罗马的社会风气十分保守，看重家长与传统习俗的权威。"进步"的意思是回归远古



黄金时代，而不是无惧地向未来挺进。不像我们社会对变迁已是司空见惯，当时有意地与过去脱离，并不被视为是具创造性的。创新被视为是危险而具颠覆性的。罗马人对推翻传统限制的群众运动感到疑虑，而且决定保护他们的公民，使他们免于受到这些宗教“骗子”之欺骗。然而帝国中潜藏有一股不安与焦虑的气氛。

生活在一个幅员辽阔的国际帝国，使得传统的神祇变得微不足道而不适合实际需要，而且人们对陌生而令人困扰的外来文化开始有所认识，他们于是寻找新的精神解脱之道。东方的宗教派别这时引进了欧洲：爱西丝(Isis)和塞麦勒(Semele)等神祇，与罗马的传统守护神并列供人膜拜。在1世纪期间，这些新的神秘宗教提供给这些入门信徒救赎的机会，以及有关来世的秘密知识，但对这些新宗教的热情却没有一项威胁到旧有的秩序。东方宗教的神祇并不要求信徒彻底改变信仰，也不要求否定原有熟悉的宗教礼仪，而是像新的圣人一样提供崭新的观点以及扩大视野。只要你喜欢，可以随意加入各种不同的神秘教派。只要他们不威胁到既有神祇的地位，而且保持相当合理的低姿态，神秘宗教便会得到容忍而被吸纳入既有的秩序中。

那时没有人期望宗教挑战或能提供人生的意义以答案。人们转向哲学去寻求那种觉悟。当近古的罗马帝国之时，人们拜神是为了在危机时求助，为求国泰民安，或为了怀旧，借此体会自己与过去的联系。宗教是有关崇拜、仪式的事务而非观念，它是依据情绪，而非意识形态或有意采用的理论。这种态度在今日看来并不陌生：我们社会中参加宗教活动的许多人，并不是对神学有兴趣，他们并不希望有太奇异的事发生，也不喜欢变迁。他们觉得既有的仪式提供他们与传统的联系，而且使他们有一种安全感。他们并不期盼从讲道中得到任何高明的观念，而且会对仪式的改变感到不安。

许多近古时代的异教徒也和他们数代之前的祖先一样，喜欢崇拜传统的神祇。古老的仪式给他们一种认同感，一种庆祝当地传统的感觉，以及一种似乎事情会像过去一样的保证。文明是脆弱的成就，似乎不应任意地漠视保护它的守护神，以免它受到威胁。假如一个新的教派准备要废除他们祖先的信仰，他们自然会隐约觉

得受到威胁。因此基督宗教在这两方面都很不利。它没有犹太教令人尊重的传统，也没有异教徒吸引人的仪式，使人易见和欣赏。它同时是帝国潜在的威胁，因为基督徒坚称他们的神才是惟一的神，其他的神祇只是假象罢了。在罗马传记作家绥妥纽（Gaius Suetonius, 70—160）眼中，基督宗教似乎是个非理性而怪异的运动，是新而邪恶的迷信，正因为它是“新的”，所以才是“邪恶的”。

受过教育的异教徒是从哲学而非宗教寻找觉悟。他们所崇拜的圣人与杰出人物，乃是远古时代的哲学家如柏拉图、毕达哥拉斯（Pythagoras）和伊比泰特斯（Epictetus）等人。他们甚至把他们看成是“神之子”，例如柏拉图便被尊称为太阳神阿波罗之子。哲学家对宗教抱持一种冷静尊重的态度，但基本上把它看成是截然不同于哲学的活动。他们不是象牙塔中枯燥乏味的学者，而是负有任务且急于要吸引他人加入某个学派的训练，以解救他们灵魂的人。苏格拉底与柏拉图对于哲学都曾抱有近乎“宗教的态度”，觉得他们的科学与形而上学的研究，使得他们得见宇宙的光辉。因此到1世纪结束前，有智慧、有思想的人便转向他们寻求人生意义的解释，励志的哲学以及伦理的推力。基督宗教看起来似乎是个野蛮的信仰。基督宗教的神似乎是个残忍而原始的神祇，他不断非理性地干涉人类事务，他与遥远而不变的亚里士多德等哲学家的神毫无共同之处。把柏拉图或亚历山大一世等天赋异禀者说成是神之子是一回事，但对在罗马帝国暗巷中惨死的犹太人而言，则是另一回事了。

柏拉图主义（Platonism）是近古时代最受欢迎的哲学之一。1至2世纪的新柏拉图主义学者对柏拉图的伦理与政治思想并不感兴趣，却对柏拉图的神秘主义倾向着迷。他的学说帮助哲学家了解真正的自己，使他解脱身体的束缚而上升到神的世界。它是个崇高伟大的理论体系，把宇宙看成是连续而和谐的整体。太一存在于这个伟大存有之链的最顶端，宁静的沉思自己而不受时间与变迁的干扰破坏。所有的存在都是从太一衍生出来，乃是它纯粹存在的必然结果。从太一流出各种永恒的形式，然后再由它们赋予太阳、星星、月亮动力，各自在其范畴内运转。最后被视为是太一天使般使

者的诸神，便把神圣的影响力传送给地上的人类。柏拉图主义学者不需要野蛮的神祇故事，故事中的神忽而决定创造世界或者漠视既定的层级而直接与某个特定的人类团体沟通。他不需要那种借弥赛亚被钉死在十字架上而得到的怪诞救赎。因为神赋予所有事物生命，他与神是直接相连的，因此哲学家可以按部就班地透过自己理性的努力上升到神性的世界。

基督徒要如何把他们的信仰解释给异教世界呢？结果似乎是两头落空，它既非罗马人概念中的宗教，也非哲学。此外，基督徒也许会觉得很难把他们的"信仰"条列出来，而且也未有意要演化出一套独特的思想体系来。在这点上他们与异教徒的邻族是类似的。他们的宗教没有体系严谨的"神学"，顶多只能把它描述成是经由锻炼产生的一种自我投入的态度。当他们诵念他们的信经时，并不是在赞同一套命题。例如 credere 这个字似乎是从 cor dare 这个字衍生而来的，意思是交出心来。当他们说"我信！"(credo 或是希腊文的 pisteuo)时，其隐含的是情绪上而非智性上的意义。因此公元 392—428 年间在基利家 (Cilicia) 担任摩普绥提亚 (Mopsuestia) 主教的狄奥多勒(Theodore)便解释给皈依者说：

> 当你说在神面前"奉献你自己"，你便表示你将坚定地与他同在，你将永远不与他分开，你将把和他生活在一起看成是高于其他的一切，而且你会使你自己谨遵他的诫律。

后期的基督徒有需要把他们的信仰作更理论的陈述，而且也会发展出世界宗教史上一种热衷于神学辩论的独特现象。例如我们已经了解，在犹太教中并没有所谓的官方正统教派，对神的观念基本上是属于个人的事。早期的基督徒也同样分享这种态度。

然而在 2 世纪期间，某些异教徒转而改信基督宗教，因为当时基督宗教试图向不相信他们的邻族伸出双手，以便让他们了解基督宗教并非与传统决裂的毁灭性宗教。这些护教者中最早的一个乃是凯撒里亚(Caesarea)的游斯丁(Justin, 100—165)，他为了信仰而舍身殉难。从他毫不间断寻找意义的过程中，我们可以感受到那

个时代精神上的焦虑不安。游斯丁不是一个深刻而聪慧的思想家。在他转向基督教之前，他曾在逍遥哲学家斯多噶(Stoic)及另一个毕达哥拉斯学派的哲学家门下受教，但显然无法了解他们思想体系的真髓。他缺乏哲学的气质与智慧，但偶像崇拜和祭礼又不能满足他的需要。他在基督教中找到他的解答。在他的两篇《护教论》(*apologiae*，大约在公元 150 和 155)中，他论证说基督宗教只是遵循柏拉图的理念，因为后者也认为只有一个神。

希腊哲学家与犹太先知都曾预言基督的到来——这种说法对当时的异教徒而言是印象深刻的，因为他们对卜卦预言非常热衷。他也论证说，耶稣是神圣理性的降生，或是斯多噶学派视为宇宙秩序之神圣理性的具体表现；神圣理性在整个历史中不断地以启发希腊人和希伯来人等的方式，在世界发挥积极的作用。但是他却没有解释这个新观念的各层意蕴：人类如何能具体化神圣理性呢?神圣理性与《圣经》中圣言和智慧等意象是否相同呢?它与独一无二的神之间的关系为何?

诺斯替派

其他的基督徒则发展出更为激进的神学，其出发点并非是热爱思考本身，乃是为了减轻深藏心中的焦虑。诺斯替派(gnostikoi)便是其中的例子。他们从哲学转向神话，以解释他们对自己从神圣世界分离的强烈感觉。他们的神话面对的问题，是他们对神和原神的无知，他们很显然觉得这就是他们痛苦与羞耻的原因。在公元130—160 年间于亚历山大港施教的巴西里德 (Basilides)，以及与他同时代离开埃及到罗马施教的华伦提努(Valentinus)，都拥有相当多的随从者，这显示许多当时改信基督教的人有一种失落、漂泊和精神极端错置的感觉。

诺斯替派门徒开宗明义便提出他们所谓的“原神”(Godhead)，即那完全不可理解的真实，因为它是我们称之为“神”这个次级存在的根源。我们对这个真实完全无法以言语形容，因为它完全不能被我们有限的心灵所掌握。诚如华伦提努所解释的，原神是：

完美而先于存在的……驻足在不可见、无以名之的高处，这里是宇宙开始之先、是祖先与无尽深渊之所在。它是不被任何事物包容、无形、永恒而不生；在无尽的时间里，它寂静而沉潜地独自存在。和他并存的是思想，也称作恩典与沉默。

人类总是不断臆测这个绝对主体，但没有一个解释是正确的。我们根本不可能描述原神，因为它既非“善”也非“恶”，甚至不能说它“存在”。巴西里德说，在最初没有神只有原神，严格讲，原神是无(Nothing)，因为它并不像我们理解中的那样存在。

但是这个“无”意欲让它自己为人所知，而且不满足于孤独停留在深渊和沉默中。在这个深不可测的存在深渊中，开始产生一股内在的循环旋转，而引发了一连串类似古代异教神话所描述的流出现象 (emanations)。这些流出的第一波便是我们所知和祈祷的“神”。然而对我们而言，即使“神”也不能直接使我们了解，而需要进一步地阐释说明。因此新的流出过程便从神演化出许多成对的事物来，每个事物的某一面向都表达出他的神圣属性。“神”是超越男女性别的，但是就像在巴比伦的创世史诗中记载的，流出过程中的每一对事物都包括男性和女性——这个架构试图冲淡传统一神教中的男性色彩。发散中的每对事物变得愈弱而且愈益稀薄，因为它们离开它们的原神之源愈来愈远。最后，当 30 个这样的流出过程(或是劫，指无限长的时间)产生后，这个过程便停止，而充满光的原神世界(Pleroma)便告完成。诺斯替派学者并非提出一套完全荒诞不经的宇宙观来，因为每个人都相信宇宙是无限长的时间，充满了魔鬼和灵力。圣保罗曾提到第三级天使在位者 (Thrones)、第四级天使统治者 (Dominations)、第五级天使执政者 (Sovereignties) 和第六级天使掌权者 (Powers)，而哲学家则相信这些看不见的力量乃是古代的神祇，而且是人与太一间的中介。

诺斯替派以许多方式，描述了一个在宇宙流出过程中发生的灾难——一个最初的堕落。有人说流出过程的最终一层——智慧 (Sophia) 乃是神的恩典的堕落，因为她想要追求那不可接触原神的禁忌知识。由于她过度自负的假设，她便从神圣世界中堕落下

来，而她的悲哀与痛苦便形成了物质世界。在放逐和迷失中，智慧在宇宙中流浪，企盼着返回她神圣的源头。把东方与异教观念混合的这个产物，显示诺斯替派深切地体认到，就某个角度而言，我们的世界乃是天国的倒置，是因为愚痴与错乱而形成的。

另有诺斯替派的学者指出，"神"并未创造物质世界，因为他不可能与低劣的物质有任何关系。这乃是宇宙无限时间中某一段的杰作，称作创世者。他对"神"感到嫉妒而意欲成为神圣世界的中心。因此他便堕落而在叛逆的冲动下创造了世界。诚如华伦提努所解释的，他"创世而没有知识；他造人而对人一无所知；他生出地球却对它不了解"。于是宇宙无限时间的另一产物——神圣理性（Logos）便降临地球救援，以耶稣的肉身出现教导他们返璞归真，重回神的怀抱。这种形式的基督教最终会被压制下来，但我们在下文中会知道，数世纪后的犹太教徒、基督徒与伊斯兰教徒，会回归到这种神话来，因为他们发现此一神话比正统的神学，更能正确地表达出他们对"神"的宗教体验。

这些神话的本意从来不在于赋予创世与救赎事实的解释，它们乃是对内在真理的象征性表达。"神"与原神世界并非"客观存在"的外在真实，而是要在内心世界才能找到：

放弃寻找神、创世和其他类似的事项。要以你自己作为起点来寻找他。学习去了解是谁在你内心成就一切事物，而且使你说，我的神，我的心，我的思想，我的灵魂，我的身体。学习去了解苦、乐、爱、恨的源头。学习去了解没有个人意志的观看和爱是怎么回事。假如你能小心观察这些事务，你将发现他就在你心内。

神圣世界代表的是灵魂的地图。假如诺斯替派教徒知道怎样去看，那便在这个黑暗世界中也能分辨出原神的光芒来：在最初堕落的期间——不论是智慧或创世者——某些原神的火花同时也从原神世界堕落下来，而困在物质世界中。诺斯替派教徒可以在他的灵魂中找到这个原神火花，而且可以通过对这个原神质素的觉察，而帮助自己找到重返家园之路。



诺斯替派学者指出，许多新皈依基督教的人，对继承自犹太教的传统一神观念感到不满。他们并没有体验到慈善的神带给这个世界的"好"。类似的二元分裂与错乱也在马吉安(Marcion, 100—165)的教义中表现出来，他在罗马建立了他与正统敌对的教会，而且吸引了许多人加入。耶稣曾说，一棵好树会结出好的果实来，那么当这个世界显然充满罪恶与痛苦时，怎么可能说这个世界是由一个好的神创造出来呢?

马吉安对犹太经典中所描述的神，依一己好恶而屠杀整个民族的残酷事实感到震撼。他坚决认定是这个"好战、态度摇摆不定而且自我矛盾的犹太神"创造了世界。但是耶稣显露了另一个神的存在，他从未被犹太经典提到过。这第二个神是"平静、温和、良善而卓越"，他与残酷的"审判的"世界创造者截然不同。因此我们应该把目光转离这个世界，因为这并不是他的创作，所以我们无法从中体会到他的慈善；我们也应该拒绝"旧"约，只专注于保留耶稣精神的《新约全书》上。马吉安教义的广受欢迎，显示他说出了大众共有的焦虑。在某段时期，他看起来似乎要成立另一个独立的教会。他确实触及基督徒体验中某些重要的层面。长期以来，基督徒很难正面地处理与物质世界的关系，而且还有为数不少的人，不知道该如何为希伯来的神定位。

然而北非神学家德尔图良(Tertullian, 160—220)却指出，马吉安的"好"神与希腊哲学中的神近似，而与《圣经》中的神不同。这个沉静的神与此不完美的世界毫无关联，与亚里士多德描述的不动的推动者(Unmoved Mover)较为接近，而与耶稣基督的犹太之神相去较远。事实上，许多希腊-罗马地区的人都觉得，《圣经》中的神是个浮躁、忿怒的神祇，根本不值得崇拜。大约在公元178年，一位异教哲学家切尔索(Celsus)指责基督徒的一神观念是偏狭而局限的。他对基督徒宣称他们得到神的特别启示感到震惊。神理应归所有人类共享，但基督徒却自私地挤成一个小团体，宣称："神甚至抛弃了整个世界和天国的活动，而且漠视整个大地，只对我们投以关注。"当基督徒被罗马当局处决时，他们的罪名是"无神者"，因为他们对原神的概念大大地冒犯了罗马的社会精神。由于他们不愿适

度尊重传统的神祇，人们担心基督徒会对国家造成危险，而且会推翻脆弱的秩序。基督教似乎是完全漠视文明成就的野蛮信仰。

融入希腊——罗马的闪族之神

然而到2世纪结束前，某些真正有教养的异教徒开始改信基督宗教，而且能把《圣经》中的闪族之神融入希腊-罗马的理想中。这些人当中的第一位就是亚历山大港的克莱门(Clement，大约150—215)，他可能于皈依前在雅典学过哲学。克莱门毫无疑义地相信，耶和华与希腊哲学家的神是同一个，他称柏拉图为古希腊的摩西。但是耶稣与圣保罗可能都会对他的神学感到惊讶。就像柏拉图与亚里士多德的神一样，克莱门的神也可用他的淡然无情为特色，他完全毫无感觉，不可能受苦痛或改变。基督徒可以借由模仿神的冷静与沉着而参与在神的生活中。

克莱门设计了一套生活的规范，除了与斯多噶学派的理想较为接近外，可说与犹太经师所规定的行为细部规范十分接近。基督徒应该在他生活的每个细节中仿效神的沉静：他必须坐姿端正，说话安详，避免剧烈的捧腹大笑，甚至连打嗝也要优雅。通过不断的学习沉静，基督徒会觉察到内在世界中广大的宁静世界，那就是刻画在他生命中神的肖像。在那里人与神之间没有鸿沟。一旦基督徒与神性的理想合一，他们会发现有一个神圣的同伴"与我们共同居住在一间房子、同坐一桌，并与我们分享生活中的道德努力"。

但是，克莱门同时也相信耶稣是神，"是受苦与受崇拜的活神"。凡是曾"洗净他们的脚，围上毛巾的人，便是谦卑的神和宇宙的主"。假如基督徒模仿基督，他们也可以变成神祇，神圣、不朽而毫无感觉。事实上，基督已是神圣理性具体化的人，"因此你可以从人身上学习到如何成为神"。在西方，里昂(Lyons)的主教爱任纽(Irenaeus，130—200)也教授过类似的教义。耶稣是神圣的理性道成肉身。当他成为人时，已经净化了人类发展的每个阶段，而且成为基督徒的模范。他们应该像演员似的与他饰演的角色合而为一那样模仿他，以发挥他们的人类潜能。克莱门与爱任纽都把他们的



犹太之神融入他们时代与文化特质的概念中。尽管它与先知们悲戚、易受伤害的神几乎完全不同，克莱门淡然无情的神的特质，将成为基督徒对神的基本概念。在希腊的世界里，人们渴望超越情绪不定的混乱状态，而达到超人的平静。尽管它内在矛盾，这个理想还是普遍传扬开来。

克莱门的神学留下许多关键的问题没有回答。区区人类怎么可能是道或是神圣的理性呢？"耶稣是神圣的"到底是什么意思？神圣的理性与"神之子"意义相同吗？犹太教的这个头衔在希腊世界的意义为何呢？毫无感觉的神怎么可能会在耶稣身上受苦呢？基督徒怎么可能在相信耶稣是神圣存在的同时，而又坚称神只有一个呢？基督徒在3世纪开始逐渐觉察到这些问题。

3世纪早期在罗马，一个相当含糊、不为历史所知的人物撒伯流(Sabellius)说过，《圣经》中的"父"、"子"、"圣灵"等词汇，可以类比成演员为了担任特定演出角色和使他们的声音传达给听众所带的位格面具。因此当惟一的神处理世上俗务时，便戴起不同的位格面具。虽然撒伯流吸引了某些门徒，但是大部分的基督徒对他的理论感到困扰，因为它的理论认为，毫无感觉的神在扮演神之子的角色时似乎在受苦，这个观念他们无法接受。然而当公元260—272年间，安提阿(Antioch)主教，撒摩撒他的保罗(Paul of Samosata)也曾说过：耶稣只是个人，神的"道"和"智慧"驻足在其中，就好像在神庙中一样。这个说法也一样被视为是非正统的。虽然他设法争取帕勒米(Palmyra)皇后哲诺比亚(Zenobia)的支持，以保持他自己的看法，但是保罗的神学在266年安提阿的一次主教会议上还是遭到谴责。要找出方法包容耶稣是神圣的与神是太一的，这两个同样重要的基督徒信念显然是件非常困难的事。

奥利根的观点

当克莱门在202年离开亚历山大港，成为神父，担任耶路撒冷主教之职时，他在学校中教授教义的职位，便由他聪明绝顶的年轻学生奥利根(Origen)取代，后者当时只有20岁左右。由于年轻，奥

利根充满热情的相信殉教献身是通往天堂之路。他的父亲流尼得(Leonides)于4年前死于竞技场上,他也一度试图要加入父亲的行列。他的母亲却把他的衣服藏起来,从而救了他的性命。奥利根刚开始时相信,基督徒的生活是要对抗世界,不过后来他放弃了这个立场,并发展出一种基督徒的柏拉图主义。他不认为神与世界之间只有激进疯狂的殉教行为才能填补这个鸿沟;相反的,奥利根发展出一套强调神与世界是连续一体的神学。他的神学是光明、乐观与喜乐的精神。基督徒可以按部就班地在存有之链向上爬升,直到他触及神,也就是他本性的原素与家园为止。

身为柏拉图主义者,奥利根相信神与灵魂间的密切关系,而对原神的知识则被视为人性的自然本质。它可透过特殊的修持而被"召回"或唤醒。为了把他的柏拉图哲学融入闪族宗教的神典中,奥利根发展出一种以象征意义读《圣经》的方法。因此基督由童贞玛利亚的胎中诞生,便首先不被了解成一件文字的事件,而是看成神性的智慧诞生在灵魂中。他也采用了某些诺斯替派的观点。最初的时候,所有精神世界的存在都沉思着那无可名状之神所显示给他们的神圣理性、道与智慧。但是他们逐渐厌倦于这种完美的沉思,从神性世界堕落成拥有身体的世界,而身体终止了他们的下堕。但是所有的一切并未失去。灵魂可以在死后漫长、稳定的旅程上升到神那里,它会逐步挣脱身体的枷锁,而且超越性别成为纯粹的精神。

通过沉思,灵魂可以增进对神的真知,而且可以转化自己,直到如柏拉图所说的,灵魂自己变成了神性为止。神是极为神秘的,我们人类的言语或概念,都没有办法适切地表达他,但是灵魂有了解神的能力,因为它也同样拥有神性的本质。我们对神圣理性的沉思是自然的,因为所有的精神存在原先都是彼此平等的。当他们堕落以后,只有耶稣基督的未来心灵是心甘情愿地停留在神性世界中沉思神的道,而我们的灵魂与他的没有任何不同。相信耶稣这个人的神性只是一个阶段而已,它可以帮助我们走上精神追求之路,但最后当我们与神面对面时,这个信仰便会被超越。

在9世纪,教会会把某些奥利根的观点谴责为异端邪说。奥利



根与克莱门都不相信神是"从无中"(ex nihilo)创世,而后者后来成为基督宗教的正统教义。奥利根对耶稣神性与人性救赎的观点当然和后期基督宗教的官方教义不一致:他不相信我们已经被耶稣的死亡所"拯救",而相信是靠我们自己的力量,上升到神那里的。问题是当奥利根与克莱门写下他们基督教柏拉图主义的观点时,并"不"存在官方的教义。没有人确实知道是神创造了世界,还是人类本具神性。只有在经过 4 至 5 世纪汹涌澎湃事件的痛苦挣扎后,基督教的正统信仰才告确立。

奥利根最出名的恐怕是他自我阉割这个举动。在《四福音书》中耶稣曾说,有人为了进入天国而自我阉割,而奥利根相信此说,遂躬亲实践。阉割在近古时代是十分常见的手术。奥利根没有急着拿刀对付自己,他的决定也没有受到对性欲神经性强烈厌恶的影响,一如后来的西方神学家,如圣耶柔米(St. Jerome, 342—420)那般。英国学者彼得·布朗(Peter Brown)认为此举可能是为了证明他所说,灵魂必须很快超越人类脆弱条件的学说。像性别等不变的因素很显然的在漫长的神性化过程中会被超越,因为神本身没有性别之分。在一个以长胡须(智慧的象征)代表哲学家特质的年代,奥利根的平滑脸颊与尖高的声音,一定是令人十分惊异的景象。

普罗提诺的一神概念

普罗提诺(Plotinus, 205—270)曾在亚历山大港向奥利根的老师安摩纽·撒卡斯(Ammonius Saccus)学习过,后来还参加了罗马军队,希望能借此到他一心想去学习的印度。不幸的是这个旅程以悲剧告终,而普罗提诺则逃回安提阿。后来他在罗马建立了一个声誉卓著的哲学学校。我们对他其他的事所知不多,因为他是个沉默寡言的人,绝口不提自己,而且甚至连自己的生日也不庆祝。和切尔索一样,普罗提诺也觉得基督教义尽是可彻底反驳的教条,可是他却影响了三大一神教的后世教徒。因此我们必须在此把他的一神概念详细地做某种程度的交代。普罗提诺被视为是神学发展的分水岭,他吸收了距他当时 800 多年的希腊思想主流,而且把它转

化成另一种影响，甚至及于本世纪重要人物如艾略特和柏格森(Henri Bergson)。普罗提诺从柏拉图的观念出发，演化出一套用来帮助人了解自己的理论体系。他也对发现宇宙客观科学解释或试图对人生提出物理起源的学说毫无兴趣。普罗提诺不向外在世界寻求客观的解释，反而激励他的弟子回到他们自己内心，开发心灵深处的内涵。

人类都可觉察到自己的人生处境不对劲：他们觉得与自己和他人不协调，失去和自己内在本性的联系而进退失据，冲突与复杂似乎是人生的特质。然而我们也一直寻求统合复杂多样的现象，并把它们化约成某种有秩序的整体。当我们瞥见一个人，我们并非看到一条腿、一只手臂、另一只手臂和头，而是立即把这些质素组织成一个完整的人。普罗提诺相信，这种对整体的需求是我们心灵运作的基本方式，而且也必然反映出一般事物的本质。要打出潜藏的真理，灵魂必须如柏拉图所说的，经历一段净化的过程并投入于沉思中。它必须超越宇宙、超越感官世界，甚至超越智性的限制以透视真实的核心，然而这不是往上往外求真实，而是向内下潜到心灵的最深处。换言之，是一种攀登内在高峰的心路历程。

终极真实乃是最初未分化的整体，普罗提诺称之为太一。所有事物的存在都是因为这个强而有力的真实。由于这个惟一的整体只有它自己简单的存在，因此无以名状：它不具备一般叙述中本质与属性对立的特质，它就是“存在”。因此，太一是无法用言语形容的。普罗提诺解释说：“如果我们要正面地思考太一，那么沉默所含的真理更多。”我们甚至不能说它存在，因为它是本体存有(Being)本身，它“不是‘任何’事物，而是与事物不同的东西”。普罗提诺解释说，事实上，“它是每件事物，也什么都不是；它可以不是任何存在的事物，但也是全部”。下面我们会提到，这个对终极真实的看法，乃是神的历史中一个常见的主题。

普罗提诺论证说，这个沉默不可能是真理的全部，因为我们毕竟能对神性有某种程度的了解。假如这个惟一的整体仍旧包藏在那不可穿透的混沌中，那么我们便不可能对此有任何了解。这个惟一的整体必然要超越它单纯的自己，以便使它自己让像我们这类



不完美的存在了解。这个神性的超越可以被适当地描述成一般所谓的出神（ecstasy），因为它是完全开放地“走出自己”：“无求、无有、无失，太一是完美的，而用隐喻来说明就是，它充斥各处，而它的充盈洋溢乃产生了一切新的事物。”这里毫无位格的色彩，普罗提诺把太一视为超越所有人类的概念范畴，包括位格的概念。

他回归古代的宇宙流出神话解释，把所有存在事物看成是从这个单一源头向外放射的产物。他用许多比喻来描述这个过程：它就好像从太阳发出的光，或是火中放出的热，愈靠近火焰的核心就愈热。普罗提诺最喜爱用的一个直喻就是，把太一类比成圆心，它蕴含了无限可能的圆。这就好像把石头投入池中激起的涟漪效应一样。与巴比伦史诗这类神话不同的是，普罗提诺的体系中成对演化出来的神不会愈变愈完美和强而有力，而是刚好相反。就像诺斯替派的理论体系一样，离开这个太一愈远的存在，就变得愈弱。

普罗提诺把从太一最初放射出来的二层事物视为是神圣的，因为它使我们能够了解并参与神的生命。它们与这惟一整体共同结合形成神性的三角体，这与基督教最后产生的三位一体说在某些地方很近似。在普罗提诺的体系中，第一层流出的事物——睿智，与柏拉图的观念世界相对应，它使得纯净简单的惟一能够为理性所知，但这里的知识是直观而立即的。它不是经由研究与推理过程努力得来的，而是像我们的感官，融入对事物的感应中那样吸收得来的。灵魂从睿智发散出来，就像睿智从太一发散出来的过程一样，它已经和完美有些距离。由于此界只能通过思辨取得知识，所以它已失去了绝对的单纯和严谨。诚如我们所知，灵魂是与真实相对应的，所有其他的物理与精神存在都是从灵魂流出的，而灵魂则提供了我们这个世界所拥有的整体与内在联系。我必须再次强调，普罗提诺并没有把太一、睿智与灵魂看成是一个“客观存在”的神。神性包含了存在的全体，神是一切的一切，而较低层的生命乃是太一绝对存在的一部分。

灵魂必须召回它遗忘的单纯

这股向外发散的流动可以被回归太一的对应运动遏止。我们都知道我们的心理状态，也知道我们对冲突与分歧的不满，所有的存在都渴求整合为一体，他们都渴望回归到太一。前面提过，这不是一种向上对外的追求，而是向内下潜到心灵的深处。灵魂必须召回它遗忘的单纯，而回归到它真正的自性中。因为所有的灵魂都是由同一个真实赋予生命，因此人类可以被类比成围绕着指挥站立的合唱团。假如有任何一个人分心，那么就会出现不协调的杂音，但是假如每个人都转向指挥并把注意力集中在他身上，那么整个合唱团都会得利，因为"他们会唱出他们应有的水准，而且真的能与指挥同在"。

这个太一是绝对非位格的，它没有性别，也完全忘却我们的存在。同样的，"睿智"一词在文法上是属于阳性的词，而"灵魂"则属于阴性，这显示出普罗提诺意欲保留古代异教性别平衡与和谐的观念。与《圣经》的神不同的是，它不会自己出来与我们相见，也不会引导我们回家。它对我们没有眷恋、慈爱，也不会示现在我们面前。然而，人类的心灵却会偶尔为太一出神着迷。普罗提诺的哲学不是逻辑的，而是心灵追求的过程：

> 就我们来说，在这里我们应把其他事物放在一边，只专注在"这个"上，把我们所有的包袱都抛掉，仅成为"这个"。我们必须急切离开这里，对我们世俗的束缚感到不耐，以整个生命拥抱神，乃至于我们的生命中没有任何一部分不与神紧紧相连。此时我们便能如神谕所描述的那样看待神与我们自己：我们在光华灿烂中，充满智性之光，或者说就是光本身，纯净、轻飘飘地像梦幻一般——事实上，我们已成为——神。

这个神不是外来的客体，而是我们最真实的自我。它"既不由知识，也不由(在睿智中)发现智性客体的思维产生，而是经由一种



超越所有知识的临在(parousia)而生”。

基督教于是在一个由柏拉图理念主控的氛围下，逐渐形成自己的教义。自此之后，当基督宗教思想家试图解释他们自己的宗教体验时，很自然便会转向普罗提诺，以及后来他异教弟子的新柏拉图观点。非位格属性、超越概念范畴而又是人类自然本具的觉悟概念，也与普罗提诺认真研究过的印度教和佛教理想很接近。因此尽管它们有些表面上的不同，一神教与其他对终极真实的看法，仍有许多深刻的相似之处。当人们沉思绝对真实时，他们似乎有许多相似的观念和经验。对灵力的临在感，亦即置身真实中的忘我与敬畏——不论称它作涅槃、惟一的整体、梵天或神——似乎是人类自然而不断追求的一种心灵状态和感觉。

选择中庸路线

某些基督徒决意与希腊世界交友。其他的人则不要任何与它有关的东西。在公元170年迫害异教信仰期间，在现在土耳其的弗里几亚，有个叫做孟他努(Montanus)的先知出现，自称是神性的化身：“我是全能的主、神，下凡而成人。”他一度这么宣称：“我是天父、天父之子及圣灵。”他的同伴普里希拉(Priscilla)和麦克西米拉(Maximilla)也做出类似的宣告。孟他努主义是个疯狂的天启信仰，它把神描绘成恐怖的形象。该教的信徒不仅要扬弃一切世俗的事务而过着独身的生活，他们更相信为教殉身者是神与邪恶势力战斗的士兵。这个恐怖的教派以基督徒心灵中潜藏的极端主义为诉求，孟他努主义在弗里几亚、特拉吉亚（Thrace）、叙利亚和高卢(Gaul)等地像野火般的扩散开来。它在北非地区影响特别强大，因为那里的人们对神祇要求他们牺牲一事，早已习以为常。他们以长子作为牺牲的巴力崇拜，只有在2世纪期间才为君主压制下来。不久这个异端邪说又吸引了包括拉丁教会首席神学家德尔图良在内的其他人。在东方教会中，克莱门与奥利根所教导的是平静、喜乐地重返神的怀抱，但在西方教会中，恐怖的神却要求以不忍卒睹的死亡作为救赎的条件。基督教在这个阶段，乃是西欧与北非一个处

于挣扎状态下的宗教，而且从一开始它就有极端与严厉的倾向。

然而在东方的基督教却正往前大步迈进，并且在公元235年之前，便成为罗马帝国最重要的宗教之一。这时的基督教标榜的是单一信仰的伟大教会，避免极端与偏离正轨的行径。这些正统的神学家已把诺斯替派、马吉安教派和孟他努主义者的悲观论调排除，而选择中庸路线。基督教于是成为一种文明风雅的信仰，同时吸纳了复杂的神秘教派，以及僵化的苦行主义。它逐渐开始对那些与希腊－罗马世界人们一样水平的高级知识分子产生吸引力。这个崭新的宗教也对女人产生吸引力，因为它的教义说基督非男也非女，而且男人应该像耶稣爱护教会一样的爱护他的妻子。

这样的基督教便拥有过去犹太教吸引人信仰的各种有利条件，却没有犹太教的割礼与遵守外来律法的不利因素。教会建立的社会福利体系，以及基督徒间彼此的慈爱，尤其令异教人士感到印象深刻。在长期历经外来的迫害与内部的纷争之后，基督教会也逐渐演化成一个有效率的组织，使它看来几乎就像罗马帝国的缩影：它是多种族的、普遍的、国际化的、大公的，而且由有效率的官僚行政。

因此它便成为一股稳定的力量，而且吸引了君士坦丁大帝：他个人在公元312年的米尔文桥（Milvian Bridge）之役后成为基督徒，而且在次年使基督教成为合法的宗教。基督徒于是可以拥有财产，信仰自由，而且对公众生活作出卓越的贡献。尽管异教信仰依旧持续兴盛了两个世纪，但基督教成为帝国的国教，而且开始吸引那些因为想在物质上更进一步的人来信教。不久之后，原先因受迫害而诉求宽容的教会，也开始对自己的律法和信仰要求一致。基督教兴盛的原因不明，可以确定的是，如果没有罗马帝国的支持，它是不会成功的，但这也无可避免地为它带来问题。基督教基本上是个逆境宗教，它从未如此繁盛过。而它首先必须解决的问题就是有关神的教义。就在君士坦丁大帝为教会带来和平不久，其内部便产生了把基督教分裂为敌对团体的危险。

4.

三位一体:基督宗教的"神"

是人还是神?

大约在公元320年左右，一股疯狂的神学热情席卷了埃及、叙利亚和小亚细亚等地的教会。水手与旅游者哼着流行的小调，曲词中说只有天父是真正的神，不可触摸而独一无二，但是天父之子既非同永恒，也非未受造的，因为他从天父那儿得到生命和存在。我们可以听到澡堂老板向客人高谈阔论说，天父之子是从无而生，当外汇交易员被人询问汇率时，则会在答复前先发表一长串他对受造界与非受造神之间区别的研究心得，我们也听到银行工作人员对他的客户说，天父比他的儿子大。人们谈论这些艰深的问题，就像今日我们谈论美式足球一样的兴奋。

这个具争议性的话题是由阿里乌(Arius)引发的。他是亚历山大城一位深具神恩而英俊的神父，声音柔软富磁性，并生得一副相当忧郁的面容。他提出的挑战令他的主教亚历山大无法漠视，更难以驳斥。耶稣基督怎么可能和天父同样是神呢?阿里乌并不否定耶稣的神性，事实上他称耶稣为"坚强的神"和"完满的神"，但是他论证说，认为耶稣的本质是神性乃是一种亵渎，因为耶稣曾特别明言，天父比他大。亚历山大与他年轻聪明的助手亚他那修(Athanasius)立即意识到，这绝非只是神学上的琐细问题。阿里乌质问的乃是有关神的本质的重大问题。阿里乌是位有技巧的宣传家，当时他便把他的观念谱成乐曲，广为传诵，所以一般信徒很快便像他们主教那样，热切地辩论起这个问题来。

这个神学上的争议热烈到连君士坦丁大帝也开始干预，并且在今日土耳其的尼西亚（Nicaea）召开宗教会议，以解决这个问



题。今天阿里乌的名字等于是异端邪说的别名，但争议爆发的当时并没有任何官方的正统立场，也绝不可能确定阿里乌错在哪里，甚至不知道他是否有错。他的说法并无任何新意。争议双方都赋予极高敬意的奥利根也教授类似的教义。但是自奥利根的时代之后，亚历山大城的智识氛围已经改变，人们不再相信柏拉图的神可以和《圣经》的神成功地结合在一起。例如：阿里乌、亚历山大和亚他那修都依据经典上的意见，相信神是从无中创造世界，这个见解使任何一位柏拉图主义者感到惊讶。

事实上，旧约创世记并没有这种说法。“祭”典的《圣经》作者则暗示神是从太初的混沌中创世，而神从绝对虚无之中创出整个宇宙这个概念则是全新的。它不是希腊的思想，克莱门与奥利根等支持柏拉图宇宙流出说的神学家，也没有教授过这个观念。

不过到了4世纪前，基督徒开始和诺斯替派一样，把世界看成是脆弱、不完美，而因一巨大断层与上帝分开。从无中创世的新教义强调世界基本上是脆弱的，其生命与存在则完全依赖神。神与人类不再像希腊思想中那样关系密切。神从深不见底的虚无中创造出每一个存有物来，而他可以在任何一刻抽回他支撑世界的手。宇宙中也不再有一长串的存有之链从神那儿流出，也不再有中介的精神世界，负责把神性传递到这个世界来。人类不再能依他们自己的努力，攀上这个生命之链到达神那里。只有最初把他们从虚无中造出来，而且使他们不断保持存有状态的神，才能保证他们永恒地得救。

基督徒知道耶稣基督以他的死亡和复活拯救了他们，他们已从灭绝中被救赎出来，而且有一天将分享本体、生命自身的神的存在。基督已使他们能够跨越神和人之间的鸿沟，但问题是他如何做到的呢？他到底是人还是神呢？现在宇宙已非充满中介物与无限时间的神性世界。基督，亦即圣言，若非属于神性界域（现在已只有神在其中），要不就是属于神创造出来的脆弱世界。阿里乌与亚他那修的意见正好相反：后者认为他在神界，而前者则认为他属于神创造的世界。

阿里乌意欲强调惟一的神与他的所有创造物，具有本质上的

差异。他在写给主教亚历山大的信中说，神是“惟一的非受生者、惟一的永恒者、惟一无始者、惟一的真实、惟一的不朽者、惟一的善、惟一的有权能者”。阿里乌熟知经典，而且提出许多《圣经》的章节来支持他的看法，亦即身为圣言的基督，只能是和我们一样的受造物。在箴言篇中有一段关于神性智慧的关键描述，其中明言神在最初的时候“创造”了智慧。这段文字同时指出，智慧是创世的代理人，同样的观念在圣约翰福音书的序言中又被重复提出。圣言从最初便与神“在一起”：

万有都是借他而造成的，
没有一样不是透过他而造的。

“道”是神用来创造其他存在的工具，因此它与其他受造物完全不同，而且具有特别崇高的地位，但因为它是神所创造，所以“道”基本上便与神本身不同。

耶稣就是道

圣约翰清楚地指出，耶稣就是“道”；他同时也说，“道”是神。然而阿里乌坚称，他本性不是神，而是被神提升到神性的地位。他与我们其他的受造物不同，因为神直接创造了他，而其他的事物则是通过他才被创造出来的。神已预见当“道”成为人时，会完全服从他，而且他已事先授予耶稣神性。不过耶稣的神性不是与生俱来的，它只是一项报酬或赠礼。刚才提到，阿里乌提出了许多似乎支持他观点的经文。耶稣称神为“天父”这个事实本身，便意味着他们之间的区别，父亲这个概念本身便孕含有先于儿子存在，和在某方面优于儿子的意思在内。

阿里乌也强调《圣经》中称基督卑下与脆弱的篇章。阿里乌并非如他的敌人所说，有意贬低耶稣。他对耶稣坦然赴死以救赎人类的节操，怀有崇高的敬意。阿里乌的神接近希腊哲学家的神，离人遥远而完全超越这个世界，因此他的救赎概念也是希腊式的。



例如,斯多噶学派一向认为,有德的人是可能成为神的,这在柏拉图的观念中也很重要。阿里乌强烈相信,基督徒已经被拯救而且变成神圣的,是神的本质的共有者。这都是因为耶稣先为我们开路才有可能。他的一生完美无瑕,他服从神,甚至走上十字架被钉死。诚如圣保罗所说,正"因为"他服从至死,神才把他提升到特别崇高的地位,而且赋予他神圣的头衔——主。要是耶稣没有成为人,那么我们便毫无希望。假如他本身就是神,那么他的一生便没有任何价值,因为那就没有任何值得我们效法的地方了。也就是沉思圣子耶稣完美服从的一生,基督徒便可以变成神圣的。借着效法完美的耶稣,他们也可以成为"神不变的完美受造物"。

但是亚他那修对人类认识神的能力,抱持较不乐观的态度。他认为人性本质上是脆弱的,我们从虚无而来,而当我们犯了罪后,又堕落回虚无之中。因此,当他沉思神的创世时,他了解了神:

> 如果按照原有的规律,则所有的事物都是川流不息而且注定要分解。为了防止宇宙瓦解回到原来的虚无,他以自己的永恒"道"创造万物,并因此完成了创造。

人类只有通过"道"分享神,才能避免毁灭,因为只有神是完美的存在。假如"道"本身是脆弱的受造物,他就没有办法拯救人类免于灭绝。"道"成为肉身以赋予我们生命。他降临到这个死亡与腐化的必朽世界,以使我们分享神超越感觉的不朽。假如"道"本身是个脆弱的受造物,那么这项救赎便不可能发生,因为他本身会堕落退回到虚无状态。只有曾创造世界的人才能解救它,这就是说,道成肉身的基督一定与天父具有同样的本质。诚如亚他那修所说,"道"成为人,以便我们能够成为神。

当主教们于公元 325 年 5 月 20 日聚集在尼西亚共商解决此一危机时,极少人赞同亚他那修对基督的观点,大多数人的立场介于亚他那修与阿里乌之间。然而亚他那修却设法把他的神学观点强加在代表们身上,而在君士坦丁大帝虎视眈眈的情况下,只有阿里乌和他另外两个勇敢的朋友,拒绝签署他的信条。这是从无创世

这个观点第一次成为基督教的官方教义，坚称基督不仅仅只是个受造物或只是永恒的。创世者与救赎者实际上是同一个。

我们相信惟一的神，
全能的父，
有形与无形的万物创造者，
并相信惟一的主，耶稣基督，
神之子，
天父惟一的儿子，
也就是由父的本质所生，
出自神的神，
出自光明的光明，
出自真神的真神，
是受生而非受造，
他与天父是同一本质，
万物是借他而造成的：
那些在天上的万物，
和那些在地上的万物，
他为了我们人类和我们的得救
下降凡尘而成为人，
他受了苦，
在第三天复活了，
他上升天堂，
而且将再回来，
审判生者与死者。
我们也相信圣灵。

虽然最后达成的协议让对神学议题毫无了解的君士坦丁大帝感到高兴，但事实上尼西亚会议并无一致的共识。会后主教们继续教授他们原有的观点，而阿里乌危机又持续了 60 年之久。阿里乌和他的信徒随后反击，并设法重获皇帝的认同。亚他那修被放逐不



下五次，要顺从他的信条是困难的。特别是信条中提及的"同质"(homoiousion，意思是"由同一个质料所造")极富争议性，因为此一说法没有经典为据，而且与物质有关。据此而言，两个铜币可以称作"同质"，因为两者都是从同一个元素衍生出来的。

同质

此外，亚他那修的信条对许多重要问题都避重就轻地不予正面回答。它说耶稣是神圣的，但却没有解释为何"道"可以与天父是"同质"，却不是第二个神。在公元339年，安西拉(Ancyra)的主教玛赛勒斯(Marcellus，亚他那修忠贞的朋友与同僚，曾和亚他那修一起被放逐)论证说："道"不能是永恒的神圣存在，他只是神"内涵的"一种质素或潜能。假如这点成立，那么尼西亚会议的信条便可被指控为三神教(tritheism)了，因为它相信父、子及圣灵三个神。玛赛勒斯不用富于争议性的"同质"，而用妥协性的词汇"类似或相似质素"。这个极尽迂回能事的辩论常常引来著名人士如吉朋(Gibbon)的讪笑，他认为基督宗教的团结，竟然被意义相同而字词不同的争论所威胁，真是荒谬。

然而最令人注目的乃是基督徒为了肯定他们对基督是神的感觉所作的锲而不舍的努力，尽管要把这个观念以概念的名词表达出来是十分困难的一件事。就像玛赛勒斯一样，许多基督徒对于神性统一受到威胁感到困扰。玛赛勒斯似乎曾相信，神圣理性只是过渡阶段，它在创世过程中从神浮现出来，而在耶稣成为肉身，并且救赎完成后，会重新融入回到神性中，所以惟一的神是在一切内的一切。

最后亚他那修成功地说服了玛赛勒斯和他的弟子们，他们应该组成联合势力，因为他们之间的立场比阿里乌派的立场更为接近。认为"道"与父有"相同"质素的人，与那些相信他和父有"类似"质素的人，其实是同一阵线的弟兄，因为他们所要表达的意思相同，所争议的只是名词罢了。对他们而言，首要的任务是对抗阿里乌，因为后者宣称父之子与神完全分离，而且与神的基本属性不

同。对于局外人而言，这些神学上的论争看起来像是浪费时间，因为没有人可以任何方式确切证明他们的论点，而且争议的产生实际上只是因为彼此的不和。然而对于参与其中的人而言，这并非枯燥无味的辩论，而是有关基督徒宗教体验的本质。阿里乌、亚他那修和玛赛勒斯都相信，耶稣为这个世界带来某种新的事物，他们所努力的乃是如何以概念的符号陈述这个体验，并把它解释给自己和他人了解。言语只有象征意义，因为他们所指涉的真实乃是不可言喻的。然而不幸的是，一种对教义的不宽容态度，逐渐渗入基督宗教中，最后终于使接受"正确"或正统符号，成为一件重要具强制性的事。基督宗教这种对教义狂热执著的特性，很容易便混淆了人类符号与神圣真实间的界限。基督宗教一向是个吊诡的信仰，早期基督徒的强力宗教体验，克服了他们在理念上反对弥赛亚被钉死的事例便是证明。现在尼西亚的教会又选择了道成肉身的两难，尽管这个观念与一神教在表面上互不相容。

宗教体验

在亚他那修的著作《安东尼的一生》(*Life of Antony*，Antony，著名的沙漠苦行者)中，他试图指出他的新教义是如何影响基督徒的灵修。以修道院之父出名的安东尼，一生在埃及的沙漠中过着可怕的苦行生活。然而在另一部有关早期苦行者格言的匿名文集《教父格言》中，他却突然变成一个合人情而脆弱的人，为无聊人生所困扰，为人类问题痛苦不堪，而希望找出简单、直接的人生答案来。

不过亚他那修在他的传记中，却以另一种不同的观点来介绍他。例如，他一度转变成一个热烈反对阿里乌派学说的人，他于是开始预先品尝到未来成神的滋味，因为他分享神性的淡然无情的程度已经相当高了。例如亚他那修说，当安东尼从与魔鬼缠斗 20 年的墓中出来时，他的身体一点也没有老化的迹象。他是个完美的基督徒，他的沉静与超越感官的境界，使他与其他人明显不同，"他的灵魂不受干扰，因此他的外表便显得平静"。他完美的仿效了基督，就好像道成肉身，从神性世界下降到腐化世界与邪恶势力战斗



一样，安东尼也降临到魔鬼的住处。亚他那修从未提到沉思，而依据克莱门或奥利根等基督徒之柏拉图主义者，沉思乃是神化与得救的工具。必朽的生命不再被认为有可能仅凭一己本性之力便上升与神结合。相反的，基督徒必须仿效道成肉身，降临到这个腐化的物质世界。

但是基督徒仍然感到困惑：假如只有一个神，那么“道”怎么可能具神性呢？最后东土耳其卡帕多西亚（Cappadocia）的三位卓越神学家，找出了可以满足基督教教会的解决方案。他们分别是该撒利亚（Caesarea）的主教巴西流（Basil，大约 329—379），他的弟弟尼撒（Nyssa）主教格里高利（Gregory, 335—395），以及他的朋友拿先斯（Nazianzu）的格里高利（329—391），帕多西亚人被认为是具有深度宗教情操的人。他们能够完全享受沉思与哲学带来的乐趣，但是却相信，宗教经验本身便足以提供解决神的问题的钥匙。由于受过希腊哲学的训练，他们清楚知道真理的事实部分与它深奥难懂一面之间的重大区别。早期希腊的理性主义者把注意力都放在这个区别上：柏拉图将哲学（以理性表达，因此可以证明）与无法以科学证明却一样重要的神话道理加以对比。我们也在上文看到，当亚里士多德注意到，人们参加神秘的宗教不是去学习，而是去经验某种事物时，他也做了上述类似的区别。当巴西流区分教义（dogma）与宣道（rerygma）时，他也以基督宗教的角度表达同样的见解。这两种基督宗教的道理对宗教而言都是很重要。宣道是教会依据《圣经》公开教导的道理。而教义则代表了圣经真理中较深的意义，只能透过宗教体验来了解，而且只能以象征的形式来表达。除了《四福音书》所传达的讯息外，另一个秘密或神秘的传统也从使徒们那儿“神秘地”传了下来，这是一种“私下及秘密的教导”：

> 它是我们神圣的教父们为了防止焦虑与好奇，而以此沉默保留这个奥秘道理的神秘性，未经接纳入教的人，是不允许窥见这些道理的，它们的意义不能借由文字透露。

在礼仪的象征符号和耶稣明言的教导之外，另有一个代表较

深理解信仰的秘密教义存在。

显明真理与秘密真理

在神的历史中，有关显明真理与秘密真理的区别，是极为重要的。不仅限于希腊的基督徒，犹太教徒与伊斯兰教徒也同样发展出密教的传统来。“秘密”教义这个观念并非要把人们摒弃于门外。巴西流所说的并不是一种早期互助会组织的秘密结社形式。他只不过提醒人们注意，并不是所有的宗教真理都可以适当地表达出来，或是赋予清楚而合逻辑的定义。某些宗教的洞见所蕴含的内在感动，只能由个人在柏拉图所谓的“沉思”过程中体悟到。

由于所有宗教的目标都是朝向那不可言喻而超越寻常概念和范畴的真实，因此言语不仅局限且令人困惑。假如他们不能以灵性的慧眼“看到”这些真理，则尚未有深刻宗教体验的人，很容易便会得到错误的观念。因此《圣经》中的文字除了表面意义之外，还有一层无法表达出来的精神意义。佛陀也注意到有些问题是“不恰当”或不妥切的，因为它们所指涉的乃是超越语言所能企及的境界。你只能透过内省的沉思过程，才能发现这些道理；从某个角度而言，你必须自己创造出它们来。试图以文字描述这些道理，就像是以言语说明贝多芬晚期的四重奏曲一样怪异。诚如巴西流所言，这些深奥难懂的宗教真实，只能透过礼仪的象征仪式来表达，更好的表达方式或者便是沉默。

西方的基督教后来变成一个非常多言的宗教，而且把重点放在宣道上，这乃是它对神的经验的主要问题之一。然而在希腊正统教会中，所有好的神学必然是沉默或暗示的。诚如尼撒的格里高利所说的，神的每一概念只有幻影、赝品或偶像罢了。它不可能启示真正的神。基督徒必须像亚伯拉罕一样，依据格里高利对他一生的描述，他放下所有对神的概念，只是紧紧地抱持着“纯净而不夹杂任何概念”的信仰。在他所著的《摩西传》(*Life of Moses*)中，格里高利坚称：“我们所寻求的真正见解与知识，必须从‘无视’中体认，亦即觉察到我们的目标是超越所有的知识，而且会因为我们那不可



知的黑暗所阻隔。我们不能以理智“看见”神，但是如果能让自己包裹在降临西奈山的云雾中，我们会“感觉”到他的存在。巴西流回归到斐罗将神的本质与他在世上活动所做的区别，他说：“我们只能从神的活动了解神，不过我们不能因此了解他的本质。”这个观点将成为东方教会后来神学发展的基调。

神的三个位格

卡帕多西亚人同时也急于发展圣灵的概念，因为他们觉得尼西亚会议对这个概念处理得非常肤浅，而且“我们相信圣灵”看起来是事后加在亚他那修的《信经》中的。人们对圣灵感到困惑。它只是个神的同义词或是不止于此？拿先斯的格里高利注意到“有些人把圣灵想像成一种活动；有些人把他当成一种受造物；有些人则把他当成神；有些人甚至不确定该怎么称呼他”。圣保罗曾把圣灵说成是重生的、创造的和圣化的，但是这些活动只有神才能做到。因此出现在我们内心中拯救我们的圣灵，自然是神圣的，而不是纯粹的受造物。卡帕多西亚人所用的解释和亚他那修用以和阿里乌辩论的内容一样，神单一的本质(ousia)不可能为我们所知，但是他的三个位格(hypostases)，却可以使他为我们所了解。

卡帕多西亚人不从神不可知的本质开始观察，而是从人类经验可及的特征着手。因为神的本质深不可测，我们只能透过启示以了解父、子及圣灵的显示。这并不如某些西方神学家想像的那样，意味卡帕多西亚人相信有三个神的存在。对于不熟悉希腊文的人而言，位格这个词很容易引起误解，因为它有多重意义。某些拉丁学者如圣耶柔米(St. Jerome)相信位格与本质的意思一样，因此他认为希腊人是相信有三种神圣本质的。但是卡帕多西亚人坚称，神的本质与其特征之间有重要的差异，这点是要牢记在心的。某个事物的本质是指成就该事物的那个质素，它通常是在该事物“内部”，而特征则通常是指事物“从外看”的象征。有的时候卡帕多西亚人会用 prosopon 这个字，替代 hypostasis 来表示外显特征。prosopon 原意是“力量”，但也有许多其他次要的意义，因此它可指某人内心

状态外显在面部的表情，或一个人的自我，像他呈现给旁观者那样。所以当卡帕多西亚人说，神是以三个位格表现的惟一本质时，他们的意思是说，神是惟一的，只有一个单一的、神圣的自我意识。但是当他让受造物看到自己的某些事物时，他便有三个位格。

因此父、子及圣灵的位格，不应被认为与神本身同等，因为就像尼撒的格里高利所说："神圣的本质是无以名状和不可言传的"；"父"、"子"及"圣灵"只是"我们所用的名词"，以形容神为人所认知的世上活动(energeiai)。然则这些名词有它们象征的价值，因为它们把那不可言传的真实转化成我们可以了解的意象。人类把神体验成超越的神(父，隐藏在不可接近的光后面)、创造的神(道)以及内在的神(圣灵)。但是这三个位格只是对神圣本身一种部分的、不完全的一瞥，它本身是远超过这些意象与概念的。因此，三位一体的说法不应被视为一种字面上的事实，而是与神的隐密生命之真实相对应的一个典范。

在他《致阿拉比斯书：没有三个神》(*To Alabius: That There Are Not Three Gods*)中，尼撒的格里高利略述了三个位格不可分割这项重要的教义。我们不应认为神把自己分成三部分，那是一种怪异而且亵渎的观念。当神想将他自己启示给这个世界时，他是完整地把自己表现在这三个位格中。因此三位一体之说为我们指出"从神延伸到创世每个运作"的模式。诚如《圣经》所指出，它的源头来自父，而由子代理，最后透过内在的圣灵在世间发生功效。而神圣本质同样的存在于每个运作的阶段。我们可以从自己的经验中，看到这三个位格相互依存的情形。假如不是透过子的启示，我们不能知道父，如果没有内在圣灵的中介，我们也不可能了解子。圣灵伴随父的道，就好像人说话时字词与气息不可分割的关系一样密切。这三个位格在神界中并非紧邻而存。我们可以把他们比喻成存在于个人心中不同领域的知识，哲学也许与医学不同，但它并不存在于分隔的意识状态中。不同的学科互相渗透，充满整个心灵，但却彼此分际井然。

然而最后，三位一体只是从神秘和精神上的体验才能讲得通，它必须是用体验的，而不是用思想，因为神远超过人类的概念。它



不是一个逻辑或智性的规律，而是推翻理性想像的典范。当格里高利解释沉思三位一体可以融合思想与智性的清晰，并引发一种深刻而强大的情绪时，便将这点表达得很清楚。

> 当我理解太一时，我便立刻被三位的光辉所照耀；当我刚分辨三位时，我又被带回到惟一的神中。当我想到三位中的任何一位时，我都把他想成是神的全体，我的双眼充满了，而且我所思想的大部分都不翼而飞了。

希腊与俄国的东正教基督徒一直认为，沉思三位一体是启发宗教体验的源泉。然而对于许多西方的基督徒而言，三位一体的学说只有令人困惑不解罢了。这可能是因为他们只考虑卡帕多西亚人所谓的宣道层次的真理，而希腊教徒则认为只有透过直观才能掌握教义层次的真理，而且它必然是宗教体验的产物。当然，从逻辑的角度而言，这是毫无意义的。在他早期的布道中，格里高利便曾解释说，正因为三位一体教义的不可理解，才会使我们体悟到神的绝对奥秘，它提醒我们绝不可希望了解他。它可以使我们不致对神作出轻率的陈述，因为当神显现给我们时，他只能以不可言喻的方式表现他的本质。巴西流也曾警告我们，不要妄想自己能弄明白所谓三位一体的运作方式。例如，试图弄明白神的本质的三个位格如何变成一体，以及他们如何既相同又有别等谜样的问题，对我们是没有助益的。这个谜超越文字、概念以及人类分析的能力。

因此，三位一体千万不能从纯粹字面的角度加以诠释，它不是深奥的"理论"，而是沉思的结果。当西方的基督徒在 18 世纪期间对此一教义感到困窘而试图加以扬弃时，他们便想把神变成符合理性时代的理性，并能为人所了解。我们在下文中会了解，这是促使 19 世纪与 20 世纪所谓"上帝死了"思潮的因素之一。卡帕多西亚人所以会演化出这个充满想像典范的原因之一，在于不让神变成像希腊哲学和阿里乌等异端人士所了解的那种理性。阿里乌的神学有点太过清晰和逻辑化。三位一体之说提醒基督徒，我们所谓的"神"不可能被人类的理性所掌握。尼西亚会议所表达的道成肉

身（Incarnation）教义有其重要性，但可能导致过于简化的偶像崇拜。人们可能会因此太过依赖人类的方式来思考神的本质，甚至可能因而想像神像我们一样在思考、运作和计划。这样的思考方式距离把各种偏见都归因于神，并使它们绝对化，仅差一步之遥。三位一体之说旨在更正这个倾向。我们不应把三位一体之说看成是有关神的事实陈述，而或许应把它看成是一首诗，或者它既非必朽人类相信和接受的“神”，也非默契于任何有关神的陈述或宣导都是暂时的，而是介乎二者之间的神学辩证。

奥古斯汀与《忏悔录》

希腊人与西方基督徒对于“理论”一词的用法不同，是极富启示意义的。在东正教中，theoria 的意思就是沉思。而在西方，理论一词却变成要靠逻辑证明的理性假设。发展出一套有关神的“理论”，意味着“他”可以被人类的思想体系所涵盖。在尼西亚的拉丁神学家只有三位。大部分的西方基督徒并没有加入这个层次的讨论，而且由于他们对某些希腊用语不甚了解，因此许多人对三位一体的教义感到不悦。也许它不能完全转译成另一种语言。每一个文化必须创造出它自己对神的观念。假如西方基督徒觉得希腊人对三位一体的诠释不切实际，他们就必须提出自己的一套解释。

为拉丁教会定义三位一体学说的拉丁神学家是奥古斯汀（Augustine）。他是一个热诚的柏拉图主义者，而且效忠于普罗提诺，因此他对这个希腊的教义要比某些他的西方神学家伙伴富于同情。诚如他所解释的，误解往往是因为用语而引起：

> 为了要描述那不可言喻的事，我们便必须以某种方式表达那不可能完全表达出来的事物，我们的希腊朋友说的一个本质与三种实体，而拉丁人说的则是一个本质或实体和三个位格。

希腊人以沉思三个位格来趋近神，拒绝分析他未显露出来的单一本质，而奥古斯汀本人和在他之后的西方基督徒，则从神圣的



单一本体开始,而后才讨论它的三个位格。希腊的基督徒尊敬奥古斯汀,把他视为教会伟大教父之一,但他们对他的三位一体神学抱持怀疑态度,因为他们觉得他的学说使神过于理性化和人性化。奥古斯汀所采取的路线不像希腊人的形而上学方式,而是心理的和高度个人化的方式。

奥古斯汀可称为西方精神之父。除了圣保罗之外,在西方没有其他神学家比他的影响力更大。在近古的思想家中,他是我们了解最多的一位,主要是因为他在《忏悔录》(*Confessions*)一书中,对自己发现神的过程,作了流畅而充满热情的陈述。奥古斯汀早年便追寻有神宗教。他视神为对人性不可或缺的,他在《忏悔录》一书开端对神说:“你为了你自己而造了我们”,“而且我们的心将永不得安宁,直到安息在你的怀抱为止。”他在迦太基(Carthage)教授修辞学时,转而信仰美索不达米亚一带诺斯替派的摩尼教(Manicheism)。不过最终放弃了此一信仰,因为他对该教派的宇宙论感到不满。他觉得降生的概念是对一神概念的一种冒犯与亵渎。当他在意大利时,米兰主教安波罗修(Ambrose)却使他相信,基督徒与柏拉图和普罗提诺并非不相容。然而奥古斯汀还是不愿跨出最后一步接受洗礼。他觉得对他而言,基督徒意味着独身主义,而他不愿意跨出这一步。他曾祈祷说:“主啊,赐给我贞操,不过时候未到。”

他最后在信仰上的转变是件既狂烈又紧张的事,那是他过去生活中的一种剧烈扭转和痛苦的再生,这个经验乃是西方宗教经验的特色。有一天,当他与朋友亚吕皮乌(Alypius)坐在他们米兰的花园内时,此一挣扎进入了他的脑中:

从隐藏的深处,深刻的自我检讨,将我成堆的不幸打捞起来,而把它放“在我心灵的视域中”(诗篇 18:15),那便像一阵巨大暴风雨似的使我涕泗滂沱。伴随着呻吟,想要将它完全倾泻而出,我于是从亚吕皮乌身旁站起来(我更想一个人独自好好痛哭一番)……我在一棵无花果树下倒下,让自己的眼泪尽情的宣泄。河流似的眼泪从我眼中泉涌而出,这是你所能接受的牺牲(诗篇 50:19),而

且我重复地以下面文句的意思对你说："要多久，主啊，你尽情发怒要到何时？"（诗篇 6:4）

在西方，神总是不那么容易和我们接触。奥古斯汀的信仰转变似乎是一场心理宣泄，在宣泄之后改换宗教的信仰者便筋疲力竭地投入神的怀抱，所有的热情都消耗殆尽。当奥古斯汀躺在地上哭泣时，他突然听到附近一栋房子中有小孩唱歌的声音，歌词是"拿起来读，拿起来读！"奥古斯汀把这当成是神谕，便跳起来快步走回震惊而痛苦已久的亚吕皮乌身旁，一把抓起他的《新约》。他翻到圣保罗致罗马人书中的一段话："不可狂宴醉酒，不可好色放荡，不可争斗嫉妒。但该披戴上主耶稣基督，不要只挂念肉体，以放纵私欲。"漫长的挣扎于是结束："我既不愿意也无须再进一步读下去。"奥古斯汀回忆说："就在最后这句话的顷刻间，好像消解所有焦虑的光芒如潮水般涌向我的心房。所有疑虑的阴影便一扫而空。"

然而神也可以是喜悦的源泉。就在他改变信仰后不久，奥古斯汀有一夜在台伯河（River Tiber）畔的俄斯替亚（Ostia）与母亲摩尼加（Monica）共处时，经历了一次出神的体会。我们将在第七章中详细的讨论他这个经验。身为柏拉图主义者，奥古斯汀知道神要在心中寻找，而在《忏悔录》一书的第十章，他论及记忆的功能。它比头脑的回想功能更加复杂，比较接近心理专家所谓的无意识。对奥古斯汀而言，记忆代表包括意识与无意识在内整个的心。它的复杂与多样使他十分吃惊。它是一种"令人心生敬畏的奥秘"，是一个无法测度的意象世界，是我们过去的重现，其中蕴含无数的平坦层面与坑坑洞洞。奥古斯汀便是循着这个内容丰富的内在世界，下潜找寻既在内又在上的神。只从外在世界里寻找神是徒然无功的。我们只能在"真实的"内心世界中找到他：

我爱你已迟，你的美既陈旧又簇新，我爱你已迟。你就在我内心，而我却在生活的外在世界中寻觅你，就在这样没有爱意的心态下，我鲁莽的在你创造的美丽事物中横冲直撞。你和我同在，而我却不明白。美丽的事物使我远离了你，但是它们假如没有了你，根



本也不可能存在。

因此,神并非客观的真实,而是在复杂自性深度中一种灵性的存在。奥古斯汀不仅和柏拉图、普罗提诺,也和非神宗教的佛教徒、印度教徒及巫师共同分享这个洞见。不过他的神并不是一个非位格的神祇,而是犹太教-基督教传统中高度位格化的神。神已屈降到人的弱点中,而当人们寻找他时便又无影无踪:

你大声呼叫得使我震耳欲聋。你光芒四射而绚烂辉煌,你在我的盲目中逃得无影无踪。你香气四溢,我屏气凝神的仰望着你。我品尝你、感受你,对你感到饥渴。你触摸我,而我热情的要达到你所拥有的平静。

希腊的神学家通常不会把他们个人的经验纳入其神学论著中,但是奥古斯汀的神学却大部分源于自己高度个人化的故事。

以自我存在为前提

奥古斯汀对心的狂热,使他在5世纪早期撰写《论三位一体说》(*De Trinitate*)的论文时,发展出他自己以心理角度解析的三位一体说。因为神以他自己的肖像造了我们,我们便应该能够在心灵深处分辨出三位一体。不像希腊人喜欢从形而上学的抽象概念和言语的分别开始,奥古斯汀则以我们大多数人都曾经验过的真理开始探索这个问题。当我们听到"神是光"或者"神是真理"这类语句时,我们本能的感觉到精神意向的胎动,而且觉得"神"能够赋予我们生命的意义和价值。但是在这短暂的明觉经验后,我们又退回到平常的心态,对我们熟悉的俗世事物执著不放。不论我们怎么试,我们不可能捕捉到那不可言喻的渴求的瞬间。日常的思想过程不可能协助我们,相反的,我们必须"用心"倾听"他是真理"这类语句。但有可能对我们不了解的真理产生爱吗?奥古斯汀进一步指出,因为我们自己心中有三位一体,就像柏拉图式的意象一般,映

照出神的存在，我们便会渴求塑造我们生命的原型。

假如我们以爱自己的心为起点思考，我们找到的便不是三位一体，而是二元论：爱与心。而除非心能意识到它自己，也就是我们所谓的自我意识，心不可能爱它自己。奥古斯汀论证说，我们对自己的了解是所有其他一切确切事物的基石，这个论点预示了后来笛卡儿的思想。即使我们的怀疑体验，也会让我们意识到自我的存在。

在我们的灵魂中有三种特质，亦即记忆、理解与意志。它们分别与知识、自我知识及爱相对应。就像三个神圣的位格一样，这些心理上的活动基本上是一体的，因为它们并未组成三个不同的心，而是每一部分充满了整个心，并且渗透到其他两个中，“我记得我拥有记忆、理解和意志；我理解我的理解、意志与记忆；我能以意志控制我的意志、记忆与理解。因此就像卡帕多西亚人所描述的神圣三位一体一般，这三种性质组成一个生命、一个心、一个本质。”

然而这种对人类心灵功能的理解，只是第一步，因为我们在内心中所体验到的三位一体，并不是神本身，而是神留给我们的一个痕迹罢了。亚他那修和尼撒主教格里高利都曾用镜像来描述神在人类灵魂中变形的存在。而要正确了解这个观点，我们必然要提及希腊人相信镜子是真实的解释，他们认为镜子的像是由视者的目光与物体发出的光交会反映到玻璃的表面上。奥古斯汀也相信，心中的三位一体也同样是神的存在和引导我们朝向神的映像。但我们该如何超越这个在漆黑玻璃（指心）中反映出来的肖像，而直接与神接触呢？神与人类间无垠的距离，不可能只靠人的努力来穿越。正因为神在降生的道身上和我们相会，我们才能在我们自身内恢复神的肖像，这肖像被罪所破坏而污损。我们把自己开向神圣的活动，便能被三重修养锻炼所改造，也就是奥古斯汀所谓“信仰的三位一体”：坚信（retineo，亦即在我们心中坚定相信道成肉身的真理）、沉思（contemplatio，亦即沉思冥想这些真理）和喜乐（dilectio，亦即在这些道理中产生喜乐）。以这种方式培养出神持续不断存在的感觉，则三位一体的真理便会逐渐展露出来。这种知识并不只是大脑对资讯的取得，而是能在自我的深处显现神圣的幅度，从而由

内而外转化我们的一种创造性锻炼。

困难的传统

这段时期是西方黑暗而恐怖的时代。野蛮部落大举涌入欧洲，且促成了罗马帝国的败亡，西方文明的瓦解不可避免地影响到基督教的精神。奥古斯汀的伟大导师安波罗修所鼓吹的信仰基本上是自卫性的，它最重要的德行便是完整性。教会必须保持它教义的完整性，就像贞女玛利亚的纯洁之身一样，不能被野蛮人错误的教义穿透(当时有许多人已入信阿里乌教)。一种深深的哀伤感弥漫在奥古斯汀后期的作品中，由于罗马倾颓的影响，形成了他原罪的教义，后来更成为西方人对世界的看法。奥古斯汀相信神所以永恒的诅咒人类，乃是因为亚当一人之罪。继承的罪是透过奥古斯汀所谓被肉欲污染过的性行为，传递到他的每一代子孙身上。肉欲是只想从神的创造物而非神本身取乐的非理性欲望，它在性行为中最能清楚地感觉到，此时我们的理性已完全被激情和感官所淹没，神被彻底遗忘，只见肉身无耻地耽于彼此的狂欢。这幅理性被感官的混乱与毫无章法的激情所拖倒的景象，就像西方理性、法律和秩序的发源地罗马帝国被野蛮部落打垮一样的令人心焦。奥古斯汀严厉教义的弦外之音所描绘出的是一幅一位无通容余地之神的图像：

在犯了原罪后被逐出"伊甸园"，亚当使他的子孙——也就是他自己堕落犯下原罪而生的子孙，也和死亡、诅咒的惩罚发生根本的联系，所以由他及使他犯下原罪和共同接受诅咒的配偶所生出的任何一代子孙(乃是由情欲所生，因此与他违背上帝意旨相应的报应便降临到他身上)，都将不断的受到原罪负担的折磨，而原罪本身又会受到多重错误与悲苦的折磨，而终至遭遇叛逆天使的无尽折磨……所以这个景况就屹立不摇了。被诅咒的人性肉瘤疲软无力的瘫卧着，不，是沉溺于邪恶中。它猛烈的从一个邪恶堕落到另一个邪恶，由于加入因内讧而犯下原罪的天使，它为它邪恶的叛

逆付出最大的代价。

犹太人和希腊正教基督徒都没有从这样灾难性的角度来看待亚当的堕落，后来的伊斯兰教徒也没有采取原罪这个灰暗的神学观。这个西方独特的教义，对早先由德尔图良(Tertullian)提出的严苛一神形象更是雪上加霜。

奥古斯汀留给我们的是个困难的传统。一个教人们把人性看成每况愈下的宗教，可能会使他们与自己产生疏离。这种疏离感最明显的便表现在对性欲和女人的污蔑上。尽管基督宗教原来对女人持相当正面的态度，但到了奥古斯汀的时候却已发展出一种仇视女人的倾向。耶柔米信中充满对女性的厌恶之词，偶尔会令人发狂。德尔图良则把女人苛责为邪恶的诱惑者，是人类永恒的危险：

你们难道不知道你们每个都是夏娃吗？神对你们女性的判决今日仍然存在，罪恶必然也存在。"你"是通往魔鬼之路；"你"是禁果的启封者；"你"是背弃神圣律法的先驱；"你"是那个连魔鬼也没有勇气攻击的男人的劝诱者；"你"是如此漫不经心的就毁掉了神的肖像——男人。由于"你的"背弃，就连神之子也必须为此而死。

奥古斯汀同意他的观点。他在写给一位朋友的信中提到："不论是妻子或母亲都没有什么不同，我们仍然要察觉在女人身上的诱惑者夏娃。"事实上，奥古斯汀明显的对神为何造了女人感到不解，既然"亚当需要个好同伴谈天，安排两个男人在一起作朋友会更好，而非一男一女"。女人惟一的功能就是传宗接代，像性病般的把原罪传播到下一代。一个对人类的半数报以异样眼光，而且把所有身心不自主的举动都看成是致命肉欲的宗教，只能使男人与女人对他们自己的情境疏离。西方基督教从未曾完全从这仇视女人的神经质中复原过来，这仍然可从对女性神职概念的不平衡反应中看出来。当东方女性也和文明古国时期所有的女人一样受到次级的待遇时，她们在西方的姊妹却额外被贴上令人厌恶、带有原罪的性别耻辱标记，因而使她们在仇恨和恐惧中被排斥在外。



这是双重的讽刺，因为神成为肉身与我们共享人性的观念，应该会促使基督徒看重身体的价值。后来又出现关于此一困难信仰的进一步论辩。在4至5世纪期间，如亚波里拿留(Apollinarius)、聂斯托里(Nestorius)和欧迪奇(Eutyches)等“异端”就曾提出十分艰难的问题。基督的神性如何能与他的人性一致?玛利亚真的不是神的母亲，而是身为人的耶稣的母亲吗?神怎么可能曾是一个无助、哭泣的婴孩呢?他以一种特殊的亲密关系居存在基督身上，就像他停留在殿堂中一般，是不是比较正确的说法呢?尽管论说中有明显的矛盾，正统教义派人士仍然坚持他们的一贯说法。

亚历山大城的主教西里尔(Cyril)重述亚他那修的信仰：神确实降临到我们这个有缺陷而腐化的世界来，他涉入程度之深甚至还尝过死亡及遗弃。这个信仰与认为神是完全没有感觉、不受痛苦、不变迁的另一个同样坚强的信念，似乎不可能加以调和。希腊人遥远的神，把神视为是无感觉、沉静和不受伤害的神圣存在，和要在耶稣基督内降生的神，似乎是完全不同的神。正统教义派觉得，认为受苦、无助的神是极端冒犯想法的“异端人士”，要把神性的奥秘与惊奇榨干。道成肉身的矛盾似乎是对无视人类自满和完全理性的希腊之神的一种矫正。

迪尼斯的神学主轴

公元529年罗马帝国的皇帝查士丁尼(Justinian, 483—565)关闭了异教思想的最后重镇，位于雅典的古老哲学学校。它的最后一位伟大教师蒲洛克鲁(Proclus, 412—485)是普罗提诺忠诚的弟子。异教于是转入地下，而且似乎被基督宗教这个新兴宗教击败。然而四年后，四本神秘主义的论著出现，假托是由圣保罗在雅典第一个皈依基督教的法官迪尼斯(Denys)所写。事实上，乃是6世纪一位匿名的希腊基督徒执笔。然而这个假名所拥有的象征力量却远比作者的身份来得重要，因为假名迪尼斯试图净化新柏拉图主义的洞见，并且为希腊的神和《圣经》中的闪族之神搭起桥梁。

迪尼斯也是卡帕多西亚教父的后裔。和巴西流一样，他非常严



肃的看待宣道与信理的区分。在他的某封信中，他认定有两个神学传统，都是从众使徒衍生出来的。宣道的福音清晰而易懂；信理（或教义）则是静默而带有神秘性的。然而两者互相依存，而且都是基督宗教信仰的核心。一个是"富象征性，且必定要有启蒙和入会仪式才能传授的"，另一个则是"富哲思性，而且能够被证明——亦即那不可言传的真理与可以言传的论理是相互交织的"。宣道以它清晰明确的真理劝说及诱导，但是静默或隐密的信理传统则需特殊传授的玄妙意旨。"它以非言传之教的密法感应个体的灵性，以与神结合。"迪尼斯在论及亚里士多德时坚称，有些宗教真理并不完全能以言语、逻辑或理性的论述透切的表达出来。它必须透过象征的方式表达出来：有的借助于礼仪的祷词及姿势，有的则靠相当于"神圣面纱"的教义来传达。这些教义使人无法透视那不可言传的真理，但另一方面却也把完全神秘的神融入人性的限制中，而且是以富想像力而非概念思辨的言语来描述终极的真实。

隐含或神秘的意义并非只为少数特殊的精英存在，而是适用于所有的基督徒。迪尼斯并不支持只适用于隐修士及苦行者的艰深锻炼方法。由所有信徒参加的礼拜仪式是与神沟通的主要方式，而且是他神学的主轴。这些真理隐藏在保护面纱之后的原因，并不是要排除善良的人们，而是要把所有的基督徒从感官知觉与概念的世界提升到神自身那不可言喻的真实中。由谦卑心而启发卡帕多西亚人认为所有神学都应该是否定的（apophatic，译注：此词源出希腊文，原意为静默。希腊基督徒相信，所有神学都应涵盖静默、矛盾与限制等质素，以衬托出神不可言传的玄妙层面）见解，遂成为迪尼斯一派上升通达到那不可言喻之神的主要方式。

神不是最高等的存有

事实上，迪尼斯并不喜欢使用"神"这个词，也许是因为它已带有某些不恰当而拟人化的含意。他较喜欢用蒲洛克鲁取材于礼拜仪式的用语 theurgy 表达同一概念。在异教徒世界中，该用语代表的是在牺牲或占卜过程中的神圣灵力（mana，译注：宇宙间不可见



的神圣力量)的表征。迪尼斯把这个概念运用到神的讨论中，如果我们正确的加以理解，则也能把现象背后隐含的神能 (energeiai，译注：希腊语，指神在尘世的活动，使人类能接触到他)释放出来。他同意卡帕多西亚人的见解，所有我们对神的言语与概念都是不适切的，而且绝不能把它们当成是对超越我们视野范围真实的正确描述。即使“神”这个词本身也是误导的，因为神是“超越神”的，是“超越存有的奥秘”。基督徒必须了解，神不是最高等的存有，不是位于一群按阶级排列出的金字塔顶端的最高存有。能够被我们认识的人与事，并不与神对立而分属两个不同的真实，或是自成另一种存有。神并不是众多的存在物之一，他和我们经验中的任何其他事物不大相同。事实上，对神更为正确的称呼是“无”(Nothing)，我们甚至不应称他为三位一体，因为他既非如我们所认知的整体，也非三位一体。正如他超越所有存有一样，他也超越一切名称。但是我们可以自不量力地把神说成是一种可使我们与他合而为一的方法，也就是将我们的本性加以神化(theosis)。神已经在《圣经》中揭示他的某些名字，例如“父”、“子”和“圣灵”，但他的目的并不在于把有关他的消息传递给我们，而是希望能引领人们接近他，并使他们分享他的神圣本质。

他的论文《神之名》(*The Divine Names*)的每一章，迪尼斯都以一项由神公开揭示的真理为开端，他的良善、智慧、父权等等。然后他继续说明，虽然神以这些名衔揭示他自己的某一部分，但是他所揭示的并不等于他自己。假如我们真的想要了解神，我们必须更进一步否定这些特质与名相。因此我们必须说他既是“神”也是“非神”，先说他是“良善的”，然后再说他是“非良善的”。这个由包括知与不可知的吊诡 (Paradoxical) 过程所引发的震撼，可以把我们从世俗概念的世界提升到不可言喻的真实本身。因此，我可以开始这么说：

因为他，所以有了解、理性、知识、触摸、知觉、想像、名称以及其他许多事物。但是他无法被了解，没有事物可以用来形容他，他也不受名称所拘。他不是存在的事物。



因此读《圣经》并非在找出有关神的事实，而是一个将宣道转化成信理的反论训练。这个方法便是通神术，使我们能够上升到神本身，同时（如柏拉图主义所一贯主张的）又神圣化我们自己。这是一种停止我们思维的方法。“我们必须把所有对神的概念抛诸脑后，而暂停我们理性的活动。”我们甚至必须把对神的属性的否定也放在一边。那时，也只有到了那时，我们才能达到与神合一的出神境地。

出神的境界

当迪尼斯谈到出神的境地时，他所指的并不是一种特异的心灵状态，也不是由某种暧昧的瑜伽修行所练就的另一种意识形式。这是每一个基督徒都可借祈祷与沉思的吊诡方法达成的。它可以使我们停止说话，并引领我们达到宁静之地，“当我们投入那超越智性的黑暗时，我们不仅会发现词穷以对，而且根本是目瞪口呆的一无所知。”和尼撒主教格里高利一样，他也觉得摩西上西奈山的故事富有教育意义。当摩西攀登山顶时，他并未见到神本身，只是被带到神所在的地方。他被浓雾所覆，根本看不到任何东西，因此任何我们“能”看见或了解的，都只是个象征（迪尼斯所用的词是“范例”）罢了，说明有个超越所有思想的真实存在。摩西曾进入那无知的黑暗中，因此已与那超越所有理解的真实结合为一，我们也会达到类似的忘我境地，超越自我的局限并与神结合。

我们有可能达到这个境地，就像发生在先知身上的情形一样，是因为神来到山上和我们见面。在这个观点上迪尼斯和把神看成是静态、遥远、完全不对人的努力作出回应的新柏拉图主义分道扬镳。希腊哲学家的神不了解偶尔试图与他结合为一的神秘主义者，而《圣经》的神则是接近人类的。神也进入了“忘我”之境，使他超越自己进入被创造物的脆弱世界：

我们必须敢于承认（因为这是事实），宇宙的创造者本身在对



宇宙寄以美好、良善关爱的同时……离开他的神界活动,朝向存在的所有事物……同时也从他超越所有事物的宝座上降下,透过超越所有存有的出神力量,停驻在所有事物的心中,而仍然存在于他本身内。

流出(emanation)被视为是神充满热情,自愿把爱撒播出去的过程,而不仅是个自动化的程序。迪尼斯的否定之路与吊诡方式并不只是我们所做的事,而是降临在我们身上的事。

对普罗提诺而言,出神的境界是非常少有的狂喜状态,他一生中只达到此种境地二三次。迪尼斯则把出神之境视为是每个基督徒的常态。这是《圣经》与礼拜仪式中以最微细的姿势所揭示出来的密意。因此在弥撒开始时,主持弥撒的神父,离开祭台走向会众,洒圣水,然后回到圣所(祭台前),这不仅是净化的仪式——当然它也包括在内。它仿效神圣的出神,由此神便离开孤独自处的情境,而与他所造的万物融合。或许了解迪尼斯神学最好的方式,乃是以之为在我们所能肯定的神以及对神所有描述都只是象征性的体会之间,取得一种精神性的辩证。

和犹太教一样,迪尼斯的神也有两种面貌:一个是朝向我们,并显现于世的神;另一面貌则是完全无法理解的,是神遥远的一面。他在永恒的奥秘中“与自己独处”,而同时又完全浸入万物中。他不是自外于世界的另一种存有。迪尼斯的神学遂成为希腊神学的主流。然而在西方,神学家会继续不断地谈论和解释。有些人认为当他们说“神”时,神圣的真实便真的与他们心里的概念同存。另外一些人则把他们的思想与观念归因于神——说神要这个,禁止那个,而且已计划要另一个——从某个角度而言,这是很危险的偶像崇拜。希腊正教的神会继续保持神秘,而且三位一体之说也会不断提醒东方基督徒,他们的教义本质上都只是暂时的。最后希腊基督徒决定,真正的神学必须要符合迪尼斯的两个标准:它必须兼具静默和吊诡的特质。

道成肉身

希腊人和拉丁人也发展出对基督神性颇不相同的看法。希腊道成肉身的概念乃是由笃信者马克西姆（Maximus the Confessor，大约 580—662)所定义，他也就是为人所知的拜占庭神学之父。他的概念较接近佛教而非西方。马克西姆相信，人类只有在与神结合为一时才真正实现了自己，正如佛教徒相信觉悟是人类的终极目标一样。“神”因此不是额外的选择、异邦人或附加于人类的外在真实。人类有潜能成为神圣，只有当这点充分被了解实现时，我们才是完全的人。基督并非变成人来偿还亚当的原罪，事实上，即使亚当没有犯下原罪，道成肉身还是会出现。人类是以基督为准而被创造出来的，他们只有在和基督完全一致时，才算把潜能发挥到极致。在他伯山(Mount Tabor)上，耶稣的光辉人性让我们了解到，我们都可以立志达到神化的人性。道成肉身是为了“全体人类能成为神，由于神的恩典而神化，变成为整个的人、灵魂及肉身；也由于神的恩典与我们的本质，人类可以变成神的完整灵魂及肉身”。正如觉悟与佛性并非来自超自然的真实，而是人类自然本具力量的提升，所以神化的基督向我们显示的境界，我们也可以借由神的恩典达到。佛教徒尊崇觉者乔答摩说：“他已成为第一个真正净化的完人典范。”基督徒也可以同样的方式尊崇神人耶稣。

当希腊道成肉身的观点使基督教接近东方传统时，西方基督教对耶稣的观点则采取了较怪异的解释途径。古典的神学可由坎特伯雷(Canterbury，译注：英国东南部都市，英国天主教总教堂发源地)主教安瑟伦(Anselm，1033—1109)的论述《神为何变成人》(*Why God Became Man*)中窥知。他论证说，罪恶是极大的冒犯，如果神为人类所作的计划要避免完全挫败的话，赎罪便成为必要的。道成肉身是代表我们所做的补偿。基于神的公义，偿债者必须既是神也是人，因为冒犯程度之重大，只有神之子可以救赎我们，但因为是人类犯的错，所以赎罪者也必须是人类的一分子。这是以狭隘的法制概念来描述神，把他当成人一样的思考、判断和权衡。



它同时也强化了西方严苛的神的意象，他只有在自己的儿子被奉作人类祭品，不忍卒睹的死去后才感到满足。

被误解的三位一体的教义

三位一体的教义在西方基督教世界常被误解。人们倾向于想像三个神圣的形象，要不就完全漠视此一教义，把"神"当成父，把耶稣当成神圣之友，而不把他们放在同一个层次上。穆斯林和犹太人都觉得此一教义令人困惑，甚至是亵渎的。但是我们将会在下文中见到，犹太教和伊斯兰教的神秘主义者均发展出一套对神性相当类似的看法。例如，神自我空虚的出神(renosis)概念在卡巴拉秘教(Kabbalah)和苏非派(Sufism)中都很重要。在三位一体中，父把他自己传给他的子，放弃一切，包括以另一种"道"表达自己的机会在内。"道"一旦说出，父便一如往常的保持沉默。我们谈论有关他的任何事，因为我们惟一知道的神便是道或子。因此父是无法辨识的，他不是一般观念中的"我"，而且打破我们的位格概念。万有存在的根源在于无，不仅迪尼斯看出来，普罗提诺、斐罗，甚至佛陀也持相同看法。因为父一般被说成是基督教教义探索的"终点"，因此基督徒的灵性之旅，遂成为通往无处与无人的成长。一个位格的神或被位格化的绝对存有，一向是人类极重要的观念，印度教与佛教也都允许个人礼拜神祇修行方式的存在。不过三位一体的典范、象征提醒我们，位格主义必须被超越，而只把神想像成是人的放大，以和我相同的方式行动和反应是不够的。

道成肉身的教义可以被视为企图减轻偶像崇拜危险的另一尝试。一旦"神"被视为是完全自外于我们的"客观"真实，他很容易被变成只是个偶像和心理投射，这就使人们把他们自己的偏见和欲望转向外在并加以崇拜。其他的宗教传统坚称，绝对存有乃是建立在人类的条件上（例如在梵天与自性的范例中便是），以试图防止这样的倾向发生。阿里乌——以及后来的聂斯托里、欧迪奇——都想要把耶稣变成人或神，而他们的学说遭到抵制的部分原因，就在于这个把人神分成两个不同领域的倾向。是的，他们的解决之道过

于理性化，但是秘密教义（与公开教义对称）和诗或音乐一样，不应局限于完全可以解释的部分。道成肉身的教义——如亚他那修和马克西姆笨拙的表达所示——乃是试图要表达"神"与人不可分离这个普遍的认识。在西方，道成肉身的教义并不是以这种方式解说，它倾向于把神看成是自外于人类的存在，以及我们所知世界之外的另一种真实。因此，便非常容易把"神"变成我们心理的投射，这种看法近来已被各方所扬弃。

但是由于只有耶稣一人是神派遣下凡的使者，基督徒遂采行了一个独一无二的宗教概念：亦即把耶稣 视为是神对人类第一次，也是最后一次的"圣言"，因此未来的天启便成为不必要了。结果就像犹太人一样，当7世纪阿拉伯世界崛起了一位先知，宣称他直接得自神的启示，并且给他的子民带来一部新的《圣经》时，他们便觉得愤恨。然而这也最后成为我们今日所知的"伊斯兰"，新一神教以惊人的速度快速传播到整个中东和北非。在这些地区（即希腊文化影响不深之地），许多热情改信伊斯兰教的人，可以让他们从感到陌生的希腊三位一体说松口气，转而采信较具闪族色彩的神圣真实观念。



唯一真主：伊斯兰教的“神”

穆罕默德

大约在公元 610 年，外志（Hijaz，阿拉伯半岛东部）地区正蓬勃发展中的城市麦加，有一位阿拉伯商人，他从未读过《圣经》，而且或许也从未听过以赛亚、耶利米和以西结等先知，但却拥有和他们类似的超自然体验。穆罕默德(Muhammad ibn Abdallah)是麦加的库拉以希族(Quraysh)成员，每一年的斋月(Ramadan)，他都会带他的家人到城外的希拉山(Mt. Hira)，去进行精神上的退省。这对半岛上的阿拉伯人而言，是个很普通的修持方式。穆罕默德会向阿拉伯人的至高"神"祈祷，而且会发放食物和救济品给这段神圣期间来探访他的穷人。他或许也会花时间思考令人担心的事。

我们从他晚期的生涯得知，尽管当时麦加表面繁华，但穆罕默德很清楚地体察到它令人担心的抑郁气氛。只在两代以前，库拉以希族就像其他贝都因(Bedouin)部落一样，在阿拉伯大草原上过着严酷的游牧生活，每天都要为生存做艰苦的挣扎。但是在 6 世纪的末期，他们在贸易上极度成功，而使麦加成为阿拉伯最重要的居住地。他们现在的富有是他们作梦也想不到的。然而剧烈改变的生活方式，意味传统的部落价值已经被凶猛、无情的资本主义所取代。人们觉得迷惑不清而若有所失。

穆罕默德知道库拉以希族正走在危险的道路上，需要找到一个能帮助他们适应新情势的中心思想。在那个时代，任何政治的解决方案自然会带有宗教的性质。穆罕默德觉察到，库拉以希族人正从金钱中造出一个新宗教来。这一点也不令人惊讶，因为他们必然感受到，他们的新兴财富已将他们从游牧生活的危险中"拯救"出



来，使他们能免于营养不良和部落暴力那些阿拉伯大草原上不可避免的事。在阿拉伯大草原上，所有贝都因部落每天都要面对灭种的可能性。他们现在几乎有足够的粮食可供食用，而且把麦加变成贸易与高度金融的国际中心。他们觉得已变成自己命运的主人，而且某些人甚至相信，他们的财富可以使他们达到某种不朽。但是穆罕默德相信，这种自我满足的新兴崇拜，意味着部落的解体。在古老的部落时代，部落必须优先而个人次之，每一个部落的成员都了解，他们彼此依赖才能生存。因此，他们有责任照顾自己部族中的穷人和弱者。现在个人主义已取代了社群的理想，竞争已变成了规范。个人开始构筑自己的财富，而毫不留意库拉以希族的弱者。每一个宗族，或者部落中较小的家族，为了分享麦加的财富而争斗，而某些最不成功的宗族（例如穆罕默德自己的哈希米族便是）觉得，他们的生存陷入危险。穆罕默德相信，除非库拉以希族人学习把另一超越的价值作为他们生活的中心，而且克服他们的自我中心与贪婪，否则他的部落会因道德上与政治上的自相残杀而四分五裂。

血族复仇

阿拉伯其他地区的情况也很黯淡。千百年来外志与内志(Najd，阿拉伯半岛西半部)区域内的贝都因部落，为了生活的基本需求而彼此激烈的竞争。为了协助人们培养生存必要的社群精神，阿拉伯人演化出一种叫做“穆鲁瓦”(muruwah)的部落观念。它满足了许多宗教的功能。就传统的意义而言，阿拉伯人几乎没有时间奉献给宗教。哪里有异教徒的万神庙，阿拉伯人就在他们的庙堂中膜拜，但是他们自己尚未发展出一套解释众神、圣地和精神生活之间关联的神话来。他们尚未有死后世界的概念，但是相信“复命”(darh)——可译为“时间”或“命运”——是至高无上的，这种态度在死亡率极高的此地或许是很基本的。西方学者常把“穆鲁瓦”译成“男子气概”，但是它的含义相当广泛，它表示战场上的勇气、受苦时的毅力与坚忍，以及对部落的绝对贡献。“穆鲁瓦”的德性要求

阿拉伯人不顾自己安危，随时对他的部落首领效忠；他必须承担骑士般的职责，对任何攻击部落的行为采取报复，同时保护部落的老弱妇孺。

为了保障部落的生存，部落首领与大众平等共享财富和所有物；若其部落人民之一被杀，则以杀害犯罪部落会任一成员为报复。我们可以特别看清社群伦理的面貌：在此没有必要惩罚谋杀者本人，因为在一个像前伊斯兰的阿拉伯社会中，个人可以随时消失得无影无踪。相反的，在这个例子中，杀掉敌对部落的某个成员或其他成员并无差异。“血族复仇”可说是在没有中央权威的地方，保障最起码的社会安全的惟一方式。此时的阿拉伯半岛，每个部落都有它自订的法律，却没有和现代警力相当的组织。假如某个部落首领无法报复，那么他的部落便不受尊敬，而且其他的部落会认为可以自由杀害其成员，而不受惩罚。因此，“血族复仇”的原则乃是简易而粗糙的正义形式，这意味没有任何一个部落可以轻易优于其他部落。这也表示许多部落很容易便陷入无法停止的暴力循环，如果人们认为已执行的报复和原有的罪行不等的话，复仇行动便会一个接着一个发生。

尽管它无疑是残忍的，但是“穆鲁瓦”确有许多优点。它鼓励一种深刻而强力的平等主义，以及对物质产品的无动于衷，这在基本用品不足的区域或许是最基本而重要的，慷慨与大方乃是重要的德性，而且教导阿拉伯人不要在意明天。我们将会谈到，这些特质会在伊斯兰教中扮演重要角色。“穆鲁瓦”千百年来一直适用于阿拉伯人，但到了 6 世纪它不再能回应现代的情势。在前伊斯兰时期的最后阶段，也就是穆斯林称之为“蒙昧期”的时代，似乎弥漫着不满与精神上的动荡不安。阿拉伯人四周被波斯和拜占庭两个强大帝国包围起来。现代的观念开始从开垦地贯穿阿拉伯世界，到叙利亚或伊拉克经商的商人，把文明的奇妙故事带回来。

但是阿拉伯人似乎注定要永远过着野蛮的日子。部落间持续不断的战争，使他们很难把有限的物质积聚起来，形成一个统一的民族，这种统一的意识在他们心中是很微弱的。他们不能掌握自己的命运，也无法建立自己的文明。相反的，他们一直被强权剥削：事



实上，阿拉伯半岛南部比较肥沃、精致的地区，也就是现今的也门(拜季风雨水之赐)一带，已变成波斯帝国的辖区。同时，渗人这个区域的新观念所暗示的个人主义，也破坏了古老的社群精神。例如，基督宗教的来生教义，使得个人的永恒命运变成神圣的价值，这与把个人视为臣属于团体，及坚称个人惟一不朽是建立在部落生存的部落理想，如何加以调和呢?

开启能量的蓄水库

穆罕默德是少有的天赋异禀之人。当他在公元632年死去时，他已将几乎所有的阿拉伯部落结合成一个新的统一社会，称为乌玛(ummah)。他带给阿拉伯人的宗教精神，特别适于他们自己的传统，也因而开启了他们能量的储藏库，使得他们在一百年内建立了从喜马拉雅山到庇里牛斯山间的伟大帝国，并形成了一个独特的文明。但是在610年当穆罕默德于斋月隐修中，坐在希拉山顶的小洞穴祈祷时，他无法想像到会有如此卓越的成功。

和许多阿拉伯人一样，穆罕默德相信古阿拉伯万神庙中的神安拉(他的名字就是意指神)，与犹太教徒和基督徒所膜拜的神是一样的。他也相信只有这个神的先知才能解决他同胞的问题，但是他从来不敢相信，"他"自己将会成为那位先知。事实上，阿拉伯人虽然自元始以来就已经在当地建了庙堂，但对安拉尚未派给他们自己的先知与《圣经》却早有觉识，而且不很高兴。

到7世纪时，大多数的阿拉伯人已相信，矗立于麦加中心古老而巨大的立方体建筑克尔白圣寺，原来是为供奉安拉而设立的，尽管现在供奉的是那巴庭人(Nabatean)的神祇胡伯尔(Hubal)。所有的麦加人都为克尔白圣寺极度骄傲，它乃是阿拉伯最神圣的地方。每年阿拉伯半岛各处的阿位伯人，都会到麦加来朝圣(hajj)，参与为期数天的传统仪式。圣寺克尔白四周的神圣地区，禁止一切暴力活动，因此在麦加阿拉伯人可以彼此和平交易，他们知道古老的部落仇恨到此都会暂时停止。库拉以希族人知道，没有这块圣地他们不可能获得商业上的成功，而且他们优于其他部落的许多特权，



乃是建立在他们对圣寺克尔白的守护，以及保障它的古老神圣仪礼上。虽然安拉很明显地对库拉以希族人情有独钟，但是他从未派遣给他们一位像亚伯拉罕、摩西或耶稣的先知，而且阿拉伯人也没有他们自己文字的《圣经》。

因此，阿拉伯人普遍有一种在精神上次人一等的感觉。和阿拉伯人接触的犹太人与基督徒，向来以他们尚未接收到神的启示，而嘲弄他们为野蛮民族。阿拉伯人对这些拥有他们所未拥有知识的民族，有一种既愤恨又敬重的混合情绪。尽管阿拉伯人体认到，这种进步的宗教形式比他们自己传统的异教要优越，但是犹太教与基督教在本地区的进展却极有限。在麦加北方的雅斯里伯(Yathrib，亦即后来的麦地那)与法达克(Fadak)屯垦地，有些出处可疑的犹太部落，而某些在波斯与拜占庭帝国交界区的北方部落，则已有改信神人一性论派 (Monophysite) 或聂斯托里教派(Nestorian，亦即景教)的基督宗教。然而贝都因人极端独立，决心不要像他们在也门的兄弟那样，受到强权的统治，而且他们清楚地知道，波斯人与拜占庭人运用犹太教与基督教来扩展他们在此区域的帝国版图。他们或许也本能地觉察到，随着自己传统的逐渐腐蚀，他们的文化已颠倒错置。他们已受够了，他们最不希望见到的便是夹在外国语言和外来意识形态中。

亚伯拉罕真宗的信徒

某些阿拉伯人试图发掘某种没有受到帝国意识形态污染，比较中性的一神信仰形式。早在5世纪，巴勒斯坦的基督教历史学家所佐门努(Sozomenos)就告诉我们，某些在叙利亚的阿拉伯人，已重新发现他们称之为正宗亚伯拉罕的宗教。亚伯拉罕在神传下犹太法典或《新约福音书》前就已存在，因此他既非犹太人，也非基督教徒。就在穆罕默德接收到他将成为先知的召唤前不久，他的第一个传记作者伊萨克(Muhammad ibn Ishaq，767殁)就告诉我们，麦加的库拉以希族有四个人决定成为亚伯拉罕真宗的信徒。某些西方的学者论证说，这个亚伯拉罕真宗小教派乃是虔信的虚构故事，

象征前伊斯兰“蒙昧时代”的精神动荡不安,但是它必然有某些事实根据。

四个亚伯拉罕真宗信徒中有三个是早期穆斯林所熟知的人物,乌巴伊达拉(Ubaydallah ibn Jahsh)是穆罕默德的堂兄弟,瓦拉夸(Waraqa ibn nawfal)最后虽然成为一个基督徒,但却是他早期的精神导师,而栽德(Zayd ibn Amr)则是穆罕默德最接近的朋友之一,也是伊斯兰帝国第二位哈里发(国王)乌玛尔(Umar ibn al-Khattab)的叔叔。有个故事说,有天在他离开麦加到叙利亚与伊拉克寻找亚伯拉罕的宗教时,栽德站在克尔白圣寺旁,斜靠在神殿上,并告诉一旁正在进行历史悠久之克尔白圣寺绕行礼的库拉以希族人说:“啊!库拉以希,栽德的灵魂是在他的土地上,除了我以外,你们没有一个人信奉亚伯拉罕的宗教。”然后他又说:“啊!神,假如我知道你要我如何崇拜你,我就会那样做;但是我不知道。”

复诵神谕

610年斋月的第七个晚上,当穆罕默德在睡梦中受到折磨,而觉得被蹂躏自己的神灵包裹时,栽德渴求得到神启示的愿望于是得到满足。他事后以亚伯拉罕式的特殊语言,来解释他这次不可言喻的经验。他说一位天使出现在他面前,而且粗鲁地给他下了道命令说:“跟着我念!”就像希伯来的先知们常常拒绝说出神的神谕一样,穆罕默德也拒绝服从,并抗议说:“我不跟你念!”他不是阿拉伯最令人心醉神迷的预言家卡辛(Kahin),不会复诵天启的神谕。但是,穆罕默德说,天使以他无法抵挡的力量拥抱他,并把他包裹起来,以致他觉得好像整个气息都被挤压出体外。就在他觉得不能再忍受下去时,天使释放了他,再对他下命令说:“跟着念!”穆罕默德还是拒绝,天使又再拥抱他,直到他觉得达到忍耐的极限为止。最后,在第三次恐怖的拥抱后,穆罕默德发现一个新的圣书的开场白正从他口中倾泻而出:

以宇宙的支撑者之名而复诵,他把人从生殖细胞中创造出来!

复诵——因为宇宙的支撑者是最慷慨的，他教人如何使用笔——教他所不知道的事物！

神的神谕第一次以阿拉伯的语言说出来，而这部圣书最后被称作《古兰经》(qur'an)，也就是复诵神谕的意思。

穆罕默德在恐惧和激情中回过神来，想到他可能变成一位声名狼藉的卡辛而感到恐怖。人们假如遗失了一只骆驼也会找卡辛咨询。而一位像卡辛的预言家，就应该被精灵所附身。精灵是盘旋在山水间的一种幽灵，他可能反复无常而引导人们犯错。诗人也被认为有他们个人的精灵附身。因此，后来成为穆斯林的雅斯里伯诗人哈桑(Hassan ibn Thabit)说，当他开始诗人生涯时，他的精灵出现在他面前，把他摔到地上，并强迫他说出充满灵感的文字。这是穆罕默德惟一熟悉的灵感形式，而想到自己可能变成被精灵控制的人，就让他绝望得不愿再活下去。他完全鄙视像卡辛一类的预言家，他们说出的神谕通常是一些无法辨认、莫名其妙的话；而且他也一直很小心地把《古兰经》和传统的阿拉伯诗加以区别。此时他急忙从洞穴走出，决心从山顶跳下寻死。但在山边他又看到另一个存有者的心象，后来他认定是天使加白列(Gabriel)：

当我在半山腰时，我听到一个从天上传来的声音说："穆罕默德啊！你是神的使者，而我是加白列。"我把头抬高看天上，是谁在向我说话，瞧！加白列现人身，双脚跨越地平线……我站着凝视着他，既不向前进也不向后退，然后我开始把我的脸转离开他，但是不论我转向哪部分的天空，我都和先前一样的看到他。

在伊斯兰教中，加百列通常被认同是天启的圣灵，是神与人类沟通的工具。他不是可爱的自然天使，而是威力无比、无所不在的存有者，想要逃避他是不可能的事。穆罕默德曾有被他的超自然真实强力掌握的经验，这也就是希伯来先知所谓的圣洁，或令人恐怖的神之差异性。他们经验到它时，也觉得濒临死亡和达到身心的极致。但是和以赛亚或耶利米不同的是，穆罕默德没有一个既成的传



统来支持他。这个恐怖的经验可说是晴天霹雳般的落在他身上,而使他极度震惊。在极度的痛苦中,他转而求助于妻子卡蒂伽(Khadija)。

穆罕默德以他的双手和膝盖匍匐前进,身体剧烈颤抖着靠到她的膝盖上。"覆盖我!覆盖我!"他高喊着求她掩护他,以避免见到圣灵。当恐惧消退些后,穆罕默德问她是否他真的变成了被精灵附身的人,而卡蒂伽赶忙向他保证说:"你是个对你亲属仁慈而体贴的人。你帮助穷人和可怜者,并承担他们的责任。你努力恢复族人已失去的崇高道德品质。你礼敬宾客而帮助那些陷于困苦中的人。这是不可能的,亲爱的!"神不可能以这样独断的方式行动。卡蒂伽建议,他们可以咨询她的堂兄弟,现在已成基督徒并受过《圣经》教育的瓦拉夸。瓦拉夸毫无疑义地认定,穆罕默德已经从摩西和其他先知的神那儿接收到了启示,而且已成为神的阿拉伯人使者。在经过这几年后,穆罕默德终于相信,事实确是如此,而且开始向库拉以希族人传教,他为他们带来了一本以他们自己的语言写成的圣书。

智慧的被动性

然而和犹太律法不同的是,依据《圣经》的记述,犹太律法是在西奈山顶一次揭示给摩西,但是《古兰经》却是一点一滴、一句一句和一章一章的经过23年的时间,才全部揭示给穆罕默德。这些启示依旧是十分痛苦的经验。"从来没有一次启示不让我觉得像是要从我身上夺去灵魂一样。"穆罕默德晚年的时候说。他必须心无旁骛地聆听神谕,努力辨识心象和那不是以清晰语言形式出现的意义。他说,有时神谕的内容十分清楚,他似乎看到加白列,也听到他所说的话。但是有时候,启示的内容却是极端的含糊,"有时它就像钟的回响一样传给我,这对我来说是最困难的,当我察觉到它们要传达的讯息时,回响又减弱。"叙述这段古典时期的早期传记家,常把他描绘成专心倾听我们称之为"无意识"的样子。就像诗人描述他"倾听"从心灵深处浮现出来的诗文一样,而神秘的是,这些诗文

的权威性与完整性似乎自成一格而与他无关。在《古兰经》中神告诉穆罕默德要仔细倾听互相矛盾的意义，用华兹华斯的话说，就是以"智慧的被动性"来倾听。他不能急着找出某些字或特定概念的意义来，必须等到时机成熟时由它自己显现真正的意义：

> 不要急着动你的唇舌（重复启示的内容），因为，注意是"我们"把它存于（心中），和使它被吟诵（正如它应被吟诵那样）。
>
> 因此当我们吟诵它时，你（要用全心全意）来了解它的措辞，然后，注意是"我们"使它的意义了然。

和所有的创造活动一样，这是个困难的过程。穆罕默德常常进入忘我出神的境界，有时似乎会失去意识。他常常大量出汗，即使在冬天也是如此，而且常常有痛苦的内在沉重感，迫使他把头低下放在两膝之间，这是某些当代犹太神秘主义者在进入另一种意识状态时所采用的姿势——虽然穆罕默德当时不可能知道这点。

第一次官方结集成书

穆罕默德觉得启示是件极为紧张的工作，这点并不令人惊讶，他不仅为他的族人发展出一套全新的政治解决方案，而且也写出有史以来最伟大的精神与文学经典之一。他相信他把神不可言喻的道或理性变成了阿拉伯文，因为《古兰经》对伊斯兰教精神的重要性，就像道之于基督教那样。穆罕默德是我们知道最多的世界主要宗教教主，而在《古兰经》中，由于它众多的章节是以合理准确的日期标记，因此我们可以看出他的看法如何逐渐演化发展，以致于范围变得愈来愈普遍。他在最初并不知道他必须完成的全部内容，但当他思考这个事件的内在逻辑时，神谕便一点一滴的揭示给他。就和以前一样，我们可在《古兰经》中看见对伊斯兰这个宗教史上独特宗教起源的评论。在这本圣书中，神似乎对发展中的情势加以评论，他回答某些穆罕默德批评的问题，解释某战役的意义或是早期穆斯林社会内的冲突，而且指向人类生活的神圣层面。它并未



以我们今日阅读时的顺序揭示给穆罕默德，而是以比较零散的方式，随着他口述事件和倾听它们较深意义的过程而出现。

当每个段落被揭示出来时，穆罕默德既不读它也不写下，而是高声的吟诵着。穆斯林也是以记忆的方式学习它。是那些识字的少数人把它记载下来。在穆罕默德死后约20年，才有第一次官方的结集成书。编者把最长的章节放在开头，最短的放在结尾。这种安排并非如表面上看来那么毫无章法，因为《古兰经》既非叙事体也非论证体，不需要依顺序安排。但它反映出许多主题如神出现在自然世界中，先知的生活和最后审判。对于不能欣赏阿拉伯文绝美文字的西方人来说，《古兰经》似显枯燥而重复。它似乎在同样的事情上不断一说再说。不过《古兰经》不是为私人精读而设，乃是礼拜时吟诵用的。当穆斯林听到清真寺中唱诵《古兰经》中某一章节时，就会唤起他们信仰中所有的核心教义。

安 拉

当穆罕默德开始在麦加传教时，他对自己扮演的角色仍很保留。他并不认为他建立了一个新的世界性宗教，而是把古老的一神宗教带给库拉以希族。最初，他甚至不认为自己应该向其他的阿拉伯部落传教，而只局限于麦加及其周边地区的人民。他并未梦想建立一个神权政体，或许也不知道什么是神权政体。他自己在麦加无任何政治功能，只是个"警告者"。安拉派他来警告库拉以希族他们危险的情况。但是他早期传达的讯息中，都不带有毁灭的味道，而是充满希望的快乐讯息。穆罕默德不需要证明神的存在给库拉以希人看。他们都隐约相信安拉是天地的创造者，而且多数人相信他就是犹太人和基督徒崇拜的神。他的存在被视为理所当然。就像神在《古兰经》最初章节告诉穆罕默德说：

所以它是(与多数人同在的)：如果你问他们："谁创造了天地，并使太阳和月亮(依他的规律)运转？"他们一定会回答说："安拉。"

所以它本是如此，如果你问他们："谁从天上降水下来，在无生

命的地上赋予生命的滋长?”他们一定会回答说:“安拉。”

问题是库拉以希人不会仔细思考这个信仰背后的含意。诚如第一次启示中就说得很清楚，神从一滴精液中创造出他们每个人。他们依赖神取得食物和维生的用品，然而他们依然以不实际的推测和自满的态度，把自己看成是宇宙的中心，完全不考虑自己身为高尚阿拉伯社会成员的责任。

因此，《古兰经》的前几章都在鼓励库拉以希人，觉察神无所不在的慈爱。于是他们便会了解，尽管他们现在成功了，但有多少事都得仰赖他，从而使他们能够感念对自然秩序创造者的绝对依靠:

(常常是)人摧毁他自己，他是多么顽固的否定真理啊!

(人是否曾想过)是从什么质素中(神)把他创造出来呢?

从一滴精液中“他”创造了他，然后决定了他的本质，又使他能容易度过一生;而最后“他”使他死去，把他带入坟墓;而后如果“他”愿意的话，“他”可以再把他重新带入生命。

不!但是(人)从未完成“他”交付给他的任务。

那么，让人想想他的食物(来源)吧:我们(如何)把水倒下去，大量的倒下去;然后我们挖开土地(让新生命长出)，再使稻谷生长出来，还有葡萄树、可食用的植物、橄榄树、枣椰树;于是庭园中满布绿叶、水果与草木，让你和你的牲畜去享受。

因此，神的存在不是问题。在《古兰经》中“不相信”并不是我们现在所了解的无神论者——不相信神的人，而是对神忘恩负义的人，他可以清楚地看到他所欠神的，但却以不顾恩义的倔强态度拒绝尊崇他。

伊斯兰

《古兰经》并未教导库拉以希族人任何新事物。事实上，它常常说只是“提醒”我们注意已知的事物，把它们摆在更明显的位置要



了。《古兰经》在介绍一个主题时常以“你难道没看见……？”或者“你难道没有想过……？”的句子作开场白。神的神谕不是从上发出独断的命令，而是以和库拉以希人对话的方式进行。例如，它会提醒他们就某种意义而言，被认为是造成他们成功主要因素的圣寺克尔白，亦即安拉的所在，实在是要归功于神的。

库拉以希人喜欢在圣庙四周进行绕行的仪式，但是当他们把自己和物质的成功当成生活的中心时，他们已经忘了这些古老仪式所指向的意义。他们应该看看神的良善与力量在自然世界中的“表征”。假如他们不能在自己的社会中再造神的慈爱，他们便与事物真正的本质脱节。因此，穆罕默德让他的信徒每天在仪式礼拜中跪拜两次。这个外在的姿势可以帮助穆斯林开发他们内在的态度，并重新调整他们生活的方向。

最后，穆罕默德的宗教以伊斯兰之名为世人所知，该词的意思是每个信徒都要对安拉顺服，穆斯林（musilm）就是整个人都服从于创世者的人。当库拉以希人看到这些最早的穆斯林行跪拜礼祈祷时，感到十分恐惧。他们对拥有千百年令人骄傲独立自主性的贝都因库拉以希族人，要五体投地的像奴隶一样，以及穆斯林必须退居城市四周秘密祈祷的作法感到不能接受。库拉以希人的反应显示，穆罕默德对他们心灵状态的诊断准确无误。

用日常的言语来说，“伊斯兰”意味穆斯林有责任要创造一个正义公平的社会，使穷人与老弱妇孺都能受到良好的照顾。《古兰经》的早期道德讯息很简单，屯积财富和积蓄私产是不对的，而把自己财富的固定比例救济穷人，公平地和社会分享则是正确的作法。济贫与礼拜乃是伊斯兰教五大基本“功课”的两项。和希伯来的先知一样，穆罕默德所教导的，乃是由崇拜一神所产生的社会主义伦理。伊斯兰并无有关神的强制性教义，事实上，《古兰经》对神学的臆测高度怀疑，把它驳斥为一种对事物任意的猜测，没有人可以知道或证明。基督教的道成肉身和三位一体说，似乎便是这种臆测的主要例证，因此穆斯林认为这些概念是亵渎的，一点也不让人感到惊讶。相反的，和犹太教一样，神被认为是无上的命令。与犹太教徒或基督徒毫无接触的穆罕默德，却直接指出了这个历史上一神



教的本质。

阅读《古兰经》是精神的锻炼

然而在《古兰经》中，安拉比耶和华更不具位格色彩。他缺少《圣经》之神的哀戚与激情。我们只能从自然的"征兆"中窥见神的一斑，而因为他是如此的超越，以致我们只能以"寓言"来谈论他。所以《古兰经》常常鼓舞穆斯林把世界看成是神灵的显现，他们必须努力以想像力看穿琐碎的表象世界，回归到原来存有的整体力量，以融入所有事物中的超越真实。穆斯林要培养神圣或象征的态度：

> 事实是，在天地的创造，昼夜的运行，以及海上载着人类有用事物的航行船只中；在神从天上洒下来的水中，在地上从没有生命到滋长生命，以及从此万物竞相繁衍中；在风的变化，以及云在天地间既定轨道上的飘动中，（所有的这一切）确实都含有传递给理性人们的讯息。

《古兰经》经常强调解读神的"征兆"或"讯息"所需的智识。穆斯林并不舍弃他们的理性，而是以专注和好奇的态度看这个世界。就是这种态度后来才使穆斯林建立起一个精良的自然科学传统，他们从未像基督教一样把自然科学看成对宗教有危险。对自然世界运作的研究显示，它有一个超越的层次和来源，我们只能以征兆和象征来谈论它。即使先知们的故事，最后审判的解释，以及天堂的喜乐，都不应以字面的意义加以诠释，而应把它们看成是更高、不可名状真实的"寓言"。

但是所有征兆中最伟大的乃是《古兰经》本身，事实上它个别的诗句就称作表征。西方人觉得《古兰经》是一本难懂的经典，这大体上是翻译的问题。阿拉伯文特别难于翻译：即使是普通的著作和政客的世俗言语，在翻译成英文后乍听起来矫揉造作而陌生，这情形在《古兰经》中更加明显，因为它是以晦涩难懂、高度隐喻而简略



的语言写成的。前面的章节特别予人一种人类语言在神力冲击下破碎分裂的印象。穆斯林常说当他们读《古兰经》译本时,觉得读的是另一本书,因为阿拉伯文的优美完全无法表达出来。诚如《古兰经》的名称所示,它是用来高声朗诵的,而且语言的声音乃是它发挥效用的重要部分。穆斯林说,当他们听到清真寺里唱诵《古兰经》的声音,便觉得有如笼罩在某个声音的神圣领域中,就好像穆罕默德在希拉山上笼罩在加白列的拥抱中,或是不论他往哪边都会看到地平线上的天使一样,这本书不只是只让人用来取得资讯。它是要让我们产生一种神圣感,而且不能匆忙略读:

> 因此我们从上授予这(神圣的经典),作为阿拉伯语的论述,而且据此以许多不同的方式作出不同的警告,以使人类能够察觉到我们,或者它会使他们对自身升起一种新的觉醒。
>
> 于是(他们便知道),神是庄严而崇高的,是最终的主权(al-Malir),是终极真实(al-Haqq)。而一旦了解这点,就不要在它还没有完全展现给你前,匆促草率地读《古兰经》,而总是要说:“哦!我生命的支撑者,让我增长知识吧!”

在以正确的方式阅读《古兰经》后,穆斯林宣称他们确实在短暂无常的世俗现象背后,体验到一种超越感和终极真实的感觉。阅读《古兰经》因此是一种精神的锻炼,这点基督徒或许难以了解,因为他们没有像希伯来语、梵语和阿拉伯语之于犹太教徒、印度教徒和穆斯林那样的神圣语言。神的“道”是耶稣,而《新约》的希腊语丝毫无神圣之处。然而犹太人对犹太律法也抱持类似的态度。当他们研读《旧约》的前五部书时,他们不只是用眼读而已。他们常常大声吟诵字句,品尝这些神在西奈山上显现于摩西面前时曾用过的文字。有时他们会前后来回的摇摆,好像是圣灵气息前的火焰一般。以这种方式读他们自己的《圣经》的犹太教徒,显然与觉得《摩西五书》极端枯燥晦涩的基督徒所体会到的是完全不同的一本书。

乌玛尔的故事

穆罕默德的早期传记作家经常描述，当阿拉伯人第一次听到《古兰经》时，所感觉到的惊奇和震撼。许多人当场改信伊斯兰教，相信只有神才能创造出这样绝美的文字。通常改信伊斯兰教者会把这个经验描绘成神灵入侵，轻拍潜藏的渴望并把洪水般的感情释放出来。年轻的库拉以希人乌玛尔一度是穆罕默德充满敌意的对手，他一直信奉古老的异教，而且准备谋杀先知穆罕默德。但是这位穆斯林的扫罗 (Saul of Tarsus) 并不是因为“道”——耶稣，而是因《古兰经》才改变信仰。关于他改变信仰的故事有两种版本，都值得一提。

第一个故事说，乌玛尔发现已经秘密变成穆斯林的妹妹，正在聆听《古兰经》某个新章节的吟诵。“那是什么胡言乱语?”他大步走进房子生气的吼叫着，并把可怜的妹妹法蒂玛 (Fatimah) 击倒在地。但是当他看到她在流血时，或许觉得可耻，因为他的脸色变了。他拿起来访的《古兰经》唱诵者在忙乱中留下的手稿，由于他是少数识字的库拉以希人，所以便开始读诵起来。乌玛尔是公认的阿拉伯诗朗诵权威，而且诗人们会向他请教关于语言的正确意义，但是他从未见过像古兰经这样的文字。“这是多么精练而高贵的语言啊!”他面带疑惑地说道。而后立即改信安拉的新宗教。《古兰经》文字的优美破除了他的怨恨与偏见，触及他那从未察觉到的敏锐核心。当一首诗触碰到埋藏在理性之下深处的心弦时，我们都曾有过类似的经验。

另一个故事版本说，有天晚上他在圣寺克尔白看到穆罕默德正在神殿前小声的对着自己诵念《古兰经》。乌玛尔想要听听他念的内容，于是他在那覆盖巨型花岗石立方体的淡红色布下，蹑手蹑脚的侧身绕行缓进，直到他直接站在先知的面前为止。当先知说道：“你我之间除了圣寺克尔白的掩盖之外别无他物。”一瞬间他所有的防卫心理都松垮下来。于是阿拉伯文的神奇发挥了作用，“当我听到《古兰经》时，我的心便软化下来而哭泣，伊斯兰便走进我的



生命。"是《古兰经》使得神不致成为一个有力的"外在"真实,而且把他带入每个信仰者的心灵与生命之中。

乌玛尔与其他经由《古兰经》改信伊斯兰者的经验或许可由史坦那(George Steiner)著作《真正的显灵:我们所说的话中有何玄机?》(*Real Presences: Is there anything in what we say?*)中所描述的艺术经验作一比较。他谈到"探索我们存在最后秘密的严肃艺术、文学与音乐这种轻率"。它是一种入侵或通告,闯进"我们小心翼翼、自我保护的窄小生命宅第中",并要求我们"改变你的人生!"在这样的召唤下,生命的宅第"不再和以往惯常的一样"。像乌玛尔这样的穆斯林似乎体验到类似的感性震荡,这种对意义的觉醒与激动的感受,使得他们能痛苦地与传统的过去断绝。即使那些拒绝接受伊斯兰的库拉以希人,也被《古兰经》所震动,而且发现它完全在他们所熟悉的概念范畴之外。它和预言家卡辛或诗人的灵感完全不同,也和巫师的咒语妖术不同。某些故事说到,那些仍然坚决反对的库拉以希有力人士,在听到《古兰经》中某一章节时,很明显地为之震撼。这仿佛是穆罕默德创造了一个某些人还无法接受,但震慑其他人的全新文学形式。没有这种《古兰经》的体验,伊斯兰极不可能生根茁壮。前面提到过,以色列人花了大约700年的时间,才打破他们对自己古老宗教的忠诚,改信一神教;但是穆罕默德只花了23年,就设法帮助阿拉伯人达成了这个转换过程。作为诗人与先知的穆罕默德,以及作为文献与神性显现的《古兰经》,确实是艺术与宗教密切相关的极佳例证。

穆罕默德与库拉以希人的决裂

在他传教的最初几年,穆罕默德吸引了许多对麦加资本主义社会风潮觉醒的年轻人,以及包括女人、奴隶和弱势宗族成员等下层边缘团体成为信徒。乐于保持现状的富有既得利益者自然持冷漠态度,但在穆罕默德禁止穆斯林崇拜异教神祇前,他与库拉以希族的领袖们并未正式决裂。在开始传教的前三年,穆罕默德似乎并未强调他讯息中的一神教内容,而人们或许认为他们可以像过去

一样，在崇拜阿拉伯之神安拉的同时，也可以崇拜阿拉伯其他传统的神祇。但是当他谴责这些古老的崇拜为偶像崇拜时，他在一夜间丧失了大部分的信徒，而伊斯兰变成为人轻视而受迫害的少数。

前面提到信仰一神需要痛苦的意识转变。和早期的基督徒一样，最初的穆斯林也被指控为极度威胁社会的"无神论者"。麦加的新兴都市文明让所有骄傲自足的库拉以希人觉得似乎只是脆弱的成就，有许多人似乎和那些吵嚷着要基督徒鲜血的罗马公民感受到同样沉重的忧虑与恐慌。库拉以希人似乎对与祖先的神祇分开感到备受威胁，不久后穆罕默德的生命便陷入危险。

西方学者通常认为穆罕默德这次与库拉以希人的决裂，可能是与伪经的《撒旦诗篇》(*Satanic Verses*)事件同时发生。这个事件自晚近悲剧的拉什迪事件后变得恶名昭彰。对外志地区的阿拉伯人而言，阿拉伯神祇特别让他们感到亲切，他们是阿拉特(al－Lat，女神的意思)在麦加东南的塔义府(Taif)和那克拉(Nakhlah)分别有其神殿的乌莎(al－Uzza，大能者)，以及在红海边库达伊德(Qudayd)有神殿的玛娜特(Manat，命运之神)。这些神祇并不像朱诺或雅典娜那样完全人格化。他们往往被称作"神的女儿"，但是这并不表示它是个完整的众神庙。阿拉伯人用这种血缘关系来表示一种抽象的关系，因此"命运的女儿"只是表示不幸或兴衰荣枯之意。"神的女儿"一词也只是代表"神灵"之意。这些神祇并不是由她们神殿中真实的塑像而是由类似古代迦南地所用的巨型立石代表，阿拉伯人并非以粗糙简单的方式来崇拜她们，而是把她们当成神性的焦点来崇拜。就像麦加的圣寺克尔白一样，在塔义府、那克拉和库达伊德的神殿也都成为阿拉伯激情世界中的重要精神指标。他们的先祖自元始以来便在那儿膜拜，这有一种绵延不断的抚慰意义。

撒旦诗篇

"撒旦诗篇"的故事在《古兰经》或早期口传及记载的资料中都没有提到。它并没有被包括在伊萨克《穆罕默德生平》这本最权威



的先知穆罕默德传记中，只出现在10世纪的历史学者塔巴里(Abu Jafar al - Tabari, 923 殁)的著作中。他说,在穆罕默德禁止女神崇拜后,造成与大部分族人分裂,让穆罕默德感到十分苦恼;而在"撒旦"的启发下,他说出某些恶作剧的诗篇,允许"神的女儿"像天使般被尊为调解的仲裁者。在这些被称作"撒旦的"诗篇中,这三位女神并非与安拉同等地位，而是能代表他与人类交涉的次级神灵。后来塔巴里说,加白列告诉先知穆罕默德,这些诗篇是来自"撒旦的",应该把它们从《古兰经》中删去,"神的女儿"只是投射和想像的虚构等空名的替代:

> 你是否曾想过(你所崇拜的)阿拉特,乌莎,以及三女神中最后一位的玛娜特是怎样的存有呢……这些(据称是神圣的存有)只不过是——你和你的祖先——所创造出来的空名罢了，神并没有赋予她们任何证明。(崇拜他们的)那些人无所尊奉,只是臆测和他们主观的想像罢了——而真正的指引现在已确实从造物者降临到他们身上。

这是所有《古兰经》中对远古异教神祇谴责最严厉的文句,而在这些诗篇被放入《古兰经》后,想要与库拉以希族人调和已是不可能了。就这点而言,穆罕默德变成毫不宽容的一神教徒,而与安拉以外的神发生关系的偶像崇拜,遂成为伊斯兰最大的罪过。

穆罕默德在"撒旦诗篇"这件事上,并未对多神论者作出任何让步,假如"撒旦诗篇"确有其事。如果因为"撒旦"的角色,而把《古兰经》看成暂时被邪恶污染,这个观点也是不正确的,在伊斯兰教中撒旦的角色比在基督教中容易应付。《古兰经》告诉我们,他在最后审判日后被宽恕,而且阿拉伯人常用"撒旦"(Shaitan)暗指纯属人类的诱惑者,或是自然的诱惑。

这个事件告诉我们，当穆罕默德试图以人类语言来具体化那不可言喻的神圣讯息时,必然会遇到困难,这和正统的《古兰经》诗篇(以有别于伪经)有关。依据正统《古兰经》章节的说法,大多数其他的先知在传达神圣的讯息时,也都发生过类似"撒旦式"的说溜

嘴情况，但是神总是会纠正他们的错误，并以更新或更优越的启示来取代它们。另一种比较世俗的看法是，穆罕默德就像其他创作的艺术家一样，会依据新的洞见来修订他的作品。历史的资料显示，穆罕默德坚持不在偶像崇拜的问题上与库拉以希族人妥协。他是个务实的人，会在任何他认为无关紧要的问题上让步，但不论何时只在库拉以希族人要求他以"单神崇拜"（相信我神，但只崇拜一神）的方式来解决，亦即允许他们崇拜自己祖先的众神，而他与穆斯林则只崇拜安拉，穆罕默德便悍然加以拒绝。《古兰经》上说："我不崇拜你所崇拜的，而你也不崇拜我所崇拜的……你有你的道德律，我有我的！"穆斯林只向神顺服，不会向库拉以希人信奉的错误崇拜对象屈从——不论是神或价值。

安拉是惟一真主

对神的惟一性的感知乃是《古兰经》的道德基础。对物质的崇拜或信任较次级的存有（指异教神祇的偶像崇拜），乃是伊斯兰中最大的罪过。《古兰经》对异教神祇的挞伐几乎与犹太经典所用的方式完全一样，他们被视为是完全无用的。这些神不能给人食物或生活必需品，他们摆在个人生活的中心是毫无裨益的，因为他们没有力量。相反的，穆斯林必须了解安拉才是终极和惟一的真实：

> 他是惟一的神，
> 神那永恒不变者，那所有事物的无因之因。
> 他不繁衍，他也不是被繁衍所生，
> 而且没有任何事物可与他相提并论。

像亚他那修等基督徒也坚称，只有创物主——存有的来源——才有能力救赎。他们在三位一体和道成肉身的教义中表达了这个看法。《古兰经》则回归到神性惟一的闪族观念，拒绝人接受神可以"繁衍"出儿子来的说法。除了天地的创造者安拉之外再也没有神，只有他能拯救人类，并提供他在物质与精神方面的需求。只



要把他视为"无因之因",穆斯林才能触及那超越时间与历史的真实层面,也才能使他们脱离把社会弄得四分五裂的部落分离状态。穆罕默德知道一神教与部落主义是不能共存的,凝聚所有崇拜焦点的一神则可以整合社会和个人。

但是神的概念绝对无法过分简化。一神并不是我们所知道或了解的普通存有。召唤穆斯林礼拜的口号"神是更伟大的!"不仅把神和其他的真实加以区别,同时也把神自身(al-Dhat)以及我们所能描述的他加以区别。但是这个不可理解、无法接触的神告诉穆罕默德说:"我是隐藏的宝藏,我希望能被了解。因此我创造了世界,以便使我为人所知。"借着冥思自然的征兆和《古兰经》的经文,穆斯林可以瞥见神性朝向世界的一面,也就是《古兰经》所谓的"神之脸"。和其他两个古老的宗教一样,伊斯兰清楚地表示,我们只能在活动中了解神,因为活动把他不可言喻的存有转换成我们有限的理解。《古兰经》鼓舞穆斯林对无所不在的"神之脸"或"神的自我"培养出一种永恒意识,"不论你转向何方,都有安拉的脸。"和基督教的父一样,《古兰经》把神视为绝对,只有他才拥有真正的存在,"所有生活在地上和天上的存有都注定要消逝,但造物者的自我将永远长驻,充满了庄严与荣耀。"在《古兰经》中,神有九十九个名字或属性。这些名字或属性要强调的是,他比这些名字或属性还要伟大,他是我们在宇宙中发现的所有特质的来源。因此这个世界能存在,只因为他是丰富而无限的,他是生命的赋予者,知晓万事万物者,及言语的创造者。因此没有了他,也就没有生命、知识和言语。认为只有神是真正的存在和拥有正面的价值,乃是一种没有证明的主张。但是不同的圣名似乎彼此互相排斥。因此,神既是控制和打击敌人者,也是绝对节制者;既是予取予求者,亦是慷慨施予者;他既谦卑,也高傲。神的圣名在穆斯林的敬神活动中扮演重要的角色,它们被诵念,用念珠计数和以咒语的形式唱诵。所有的这一切都在提醒穆斯林,他们所崇拜的神不能被人类的概念范畴所局限,而且不能赋予简单的定义。

伊斯兰五大功课的第一项就是见证,是穆斯林信仰的表达。"我亲证万物非主,安拉是惟一真主,穆罕默德是主的使者。"这不

仅是对神存在的肯定，而且体认到安拉是惟一的真实，是存在的真正形式。他是惟一的真实和完美，所有的存在事物只有融人这个基本的存有才存在，才拥有这些特质。要做这样的声明，穆斯林必须要把神作为他们的核心和惟一的优先，以此来整合他们的生活。惟一真主的主张不只在否定"神女儿"之女神的崇拜。说神只有一个，不只是个数字上的定义，它是召唤我们把推动个人生命与社会的力量整合起来。神的惟一性可以在真正整合的自我中瞥见。但是神性的统一也要求穆斯林承认其他宗教的灵思。因为只有一个神，所以，所有正确指导的宗教必然都是从他衍生出来的。虽然对至高无上和惟一真实的信仰会受到文化的限制，会在不同的社会以不同的方式表达出来，但是所有真正崇拜的焦点，必然受到阿拉伯人称为安拉的存有所启发，而崇拜的方向也都指向他。光是《古兰经》中众多的圣名之一。在《古兰经》那些著名的章节中，神被描述为所有知识的来源，同时也是人能亲证超越的方式：

> 神是天地之光。这个光的寓言，仿佛是有灯壁龛的寓言。灯是(包含)在玻璃中，玻璃(闪烁得)好像亮晶晶的星星；(灯)是从一株神圣的树点燃——一株非东方也非西方的橄榄树——那油(是如此的明亮，以致于)几乎要(自己)点亮起来，尽管火还没有触碰到它，这是光上之光。

这里的分词"仿佛"是提醒我们，《古兰经》中有关神的论述，基本上都是象征性的。因此光不是神本身，而是指他在某个特定的启示(灯)中所授予的明觉，而它则在个人(壁龛)的心中闪耀。光本身不能被视为属于某人独有，而是每个人都具备的。穆斯林的评论家从开始就指出，光是代表超越时空的神圣真实最好的一个象征。这些诗句中橄榄树的意象，一般被诠释为暗指启示的连续性，它从同一"根源"所生，然后分枝成各式各样不单属于或局限于某一传统或地域的宗教经验，它既非东方，也非西方。

强调宗教经验的连续性

当基督徒的瓦拉夸认定穆罕默德是真正的先知时，他自己和穆罕默德都没有期待他改信伊斯兰。穆罕默德从未要求犹太教徒或基督徒改信他安拉的宗教，除非他们自己愿意，因为他们已接受过属于他们自己的真正启示。《古兰经》不认为其启示排斥以前先知的讯息和洞见，相反的，它强调人类宗教经验连续不断的重要性。强调这点是很重要的，因为今日许多西方人不会认为容忍是伊斯兰的美德。但是从一开始，穆斯林对启示的看法就比犹太人或基督徒不那么具排他性。今日许多人对伊斯兰不宽容的谴责，并非都来自对神看法的敌对，而是有其他的来源。穆斯林对不公平绝不宽容，不论这是由他们自己的统治者——如伊朗国王巴列维(Muhammad Reza Pahlavi)或是西方强权国家所犯下都一样。《古兰经》并不把其他宗教传统斥责为错误或不完整，而把每个先知看成是对其前任者见解的肯定与发扬。《古兰经》教导我们说，神派遣使者到地球上的每个民族。依据伊斯兰传统的说法，到目前为止共有十二万四千个这样的先知，这是象征无限的数字。因此《古兰经》不断重复指出，它并未带来任何新的讯息，而穆斯林必须强调他们与旧有宗教间的血缘关系：

> 不要和早期启示的信仰者争论，要以最和善的方式和他们相处——除非他们有人作恶——我们要这么说："我们相信那授予我们的启示，也相信你们的，因为我们与你们的神是同一个，我们所顺服的都是他。"

《古兰经》很自然的选出阿拉伯人熟悉的使徒和亚伯拉罕、诺亚、摩西和耶稣等犹太教和基督教的先知来。它也提到沪德(Hud)和萨里(Salih)等，曾派给米迪安(Midian)和萨穆德(Thamood)等古老阿拉伯民族的先知。今日的穆斯林坚称，假如穆罕默德知道印度教徒和佛教徒，他也会把他们的圣贤包括在内；在他死后的伊斯兰

帝国中，犹太人与基督徒都被允许有完全的宗教自由。根据同样的原则，穆斯林论证说，《古兰经》也同样会敬重美国印第安人和澳大利亚土著的巫师。

穆罕默德对宗教经验的连续性的信仰，不久后便遭到考验。在与库拉以希族人决裂后，穆斯林已无法在麦加生存下去。没有部落保护的奴隶和自由民被严重迫害，某些人便在这过程中死去，而穆罕默德自己的哈西米一支，则被联合抵制，想要以饥饿的方式使他们屈从。他爱妻的死因可能就与物资缺乏有关。到后来穆罕默德自己的生命也陷入危险。雅斯里伯北方屯垦区的阿拉伯异教徒，曾邀请穆斯林放弃自己的宗族移居到那里去。这对阿拉伯人而言绝对是史无前例的一步，因为部落一向是阿拉伯人最神圣的价值，这种背叛行为显然违反了基本的原则。雅斯里伯一直被它各部落间不可遏止的战争所苦，而且许多异教徒已准备把伊斯兰当作阿拉伯绿洲政治与宗教问题解决的手段。在该屯垦区中有三大犹太部落，他们已为异教徒接受一神教的心理准备奠下基础。这表示他们对诋毁阿拉伯神祗不像库拉以希人那样有受辱的感觉。因此在622年的夏天，大约有70个穆斯林家庭前往雅斯里伯。

先知的时代已经结束?

在移居到雅斯里伯(或是麦地那城，穆斯林的称呼)之前，穆罕默德已经依据他了解的犹太教，把他的宗教修正得更接近它。在多年独立的奋斗后，他必然希望与更古老而完备传统的成员生活在一起。因此他规定穆斯林在犹太人的救赎日禁食，而且和犹太人一样一天祈祷三次，而不是先前规定的两次。穆斯林可以和犹太女人结婚，而且应该遵守某些有关饮食的戒律。最重要的是，穆斯林必须和犹太教徒及基督徒一样，面对耶路撒冷祈祷。

麦地那的犹太人最初准备给穆罕默德一个机会，因为阿拉伯绿洲上的生活已变得无可忍受，而且和麦地那许多坚决的异教徒一样，他们也准备在未有确证前接受他是无辜的，特别是他对他们的信仰又表现得如此肯定而接近。然而最后他们还是转而攻击穆



罕默德，而且加入异教徒仇视新到麦加者的行列。犹太人排斥穆罕默德有很好的宗教理由，他们相信先知的时代已经结束。虽然他们期待弥赛亚的降临，但是没有犹太人或基督徒在这个阶段会相信他们是先知。不过也有政治的因素在推动，以前他们与其他敌对的阿拉伯部落共生死，而取得在绿洲的权力。然而，穆罕默德却在此新兴一统的穆斯林社会中，把这两个部落和库拉以希族联合起来。这样一来，犹太人也将成为这个超级部落的成员。当他们意识到自己在麦地那的地位衰退时，犹太人便起而与穆罕默德敌对。他们常聚集在清真寺，“聆听穆斯林的故事，并嘲笑、揶揄他们的宗教”。以他们对经典的优越知识，要找出《古兰经》故事中的漏洞可说易如反掌——其中某些说法与《圣经》截然不同。他们讥笑穆罕默德是纸老虎，因为一个自称是先知的人竟然找不到丢掉的骆驼，不是很奇怪吗?

穆罕默德被犹太教徒所排斥，可说是他一生中最失望的事，这使得他整个宗教立场都遭到质疑。不过某些犹太人很友善，而且还以名誉职的方式加入穆斯林。他们与他讨论《圣经》，而且教他如何驳斥其他犹太人对他的批评，而他学到的有关《圣经》的新知识，也帮助他发展出自己的见解来。这是穆罕默德第一次确切的了解到众先知的历史先后顺序，他以前对这点有些模糊。现在他可以了解，亚伯拉罕生于摩西或耶稣之前是很重要的史实。在此之前，穆罕默德或许一直认为，犹太人与基督徒同属于一个宗教，但现在他知道他们之间有严重的歧见。对于像阿拉伯人这样的局外人而言，在这两者间没有什么好选择的，而合理的推测是，《摩西五书》与《新约福音书》的信奉者，都引介不纯正的质素进入亚伯拉罕的纯粹宗教中，例如犹太经师竭力完成的“口传律法”，以及亵渎的三位一体说都是。穆罕默德同时也学习到，在他们自己的经典中，犹太人被称作没有信仰的民族，因为他们对“金牛刍像”的偶像崇拜。《古兰经》中对犹太人的辩驳已发展得很完备，这表示穆斯林对犹太人的排挤是如何感受到威胁，尽管《古兰经》中仍然坚称“并非所有早期启示的民族”都犯下错误，而且所有的宗教基本上是同一的。

阿拉伯人的祖先——以实玛利

从麦地那友善的犹太人那里，穆罕默德同时也听到了亚伯拉罕长子以实玛利(Ishmael)的故事。在《圣经》中亚伯拉罕有个和妾夏甲(Hagar)生的儿子，但是当撒拉(Sarah)生了以撒(Isaac)之后，她就变得嫉妒，并要求他把夏甲和以实玛利逐走。为了安抚亚伯拉罕，神承诺有一天以实玛利也将成为大国之主。阿拉伯的犹太人又加上某些他们自己的传说，说亚伯拉罕把夏甲和以实玛利抛在麦加的谷地中，神就在那里照顾他们，当孩子正要渴死之时，神现出"渗渗泉"。后来亚伯拉罕探访了以实玛利，父子合力建造了圣寺克尔白，也就是第一座一神庙堂。以实玛利遂成为阿拉伯人的祖先，因此他们和犹太人一样，都是亚伯拉罕的子孙。这在穆罕默德听来必是绝妙悦耳的好消息，他已带给阿拉伯人自己的经典，现在他又可以把他们信仰深植在他们对祖先的崇敬上。在624年的1月，当麦地那犹太人的敌意很清楚的无法改变后，阿拉伯的新宗教便宣告独立。穆罕默德下令穆斯林向麦加而非耶路撒冷朝拜。这个朝拜方向的改变可说是穆罕默德最具创造性的宗教表态。以面向与两大古老天启宗教无关的圣寺克尔白，五体投地礼拜的方式，穆斯林暗地宣告他们不属于任何原有的宗教，只向神顺服。他们并非加入恶意把一神宗教分裂为敌对团体的教派。相反的，他们是回归到亚伯拉罕的原始宗教。亚伯拉罕是第一个顺服神的穆斯林，而且建立了他的神圣殿堂：

他们说："成为一个犹太教徒"——或是"基督徒"——"你就会走在正确的道路上。"我们说："不，但(我们的)是亚伯拉罕的信条，他离弃错误的一切，而且他不是那些把神放在一旁，而把神性归于零的人。"我们说："我们相信神，相信从上授予我们的一切，相信授予亚伯拉罕、以撒、雅各及他们后裔的一切，相信赐予摩西和耶稣的一切，以及由他们的造物主赐予所有(其他)先知的一切，我们对它们一视同仁。我们顺服的只有他。



把人类对真理的诠释置于神本身之上，当然就是一种偶像崇拜。

为了生命而战

穆斯林的伊斯兰教历史,不是从穆罕默德的生日,也不是由最初启示的那一年开始算起——毕竟这些都没有新意——而是从移居麦地那那年开始算起。那时正是穆斯林开始在历史中,以建立伊斯兰政体的方式,执行神的计划的开始。前面提到,《古兰经》说所有的宗教信仰者,都有责任为一个公平正义的社会而努力,而穆斯林确实把他们的政治志业看得十分重要。穆罕默德最初并未意图成为政治领袖，但是他无法预见的事故迫使他为阿拉伯人的出路提出一个全新的政治解决方案。在移居麦地那到他在 632 年死亡的十年间,穆罕默德和他最早的穆斯林,与麦地那的对手及麦加的库拉以希族那些要灭绝穆斯林社会的人，正进行一场为生存而拼命的斗争。在西方,穆罕默德往往被说成是个将军,以武力将伊斯兰强加在不愿接受它的世界。事实是大不相同的。穆罕默德是为了他的生命而战,他在《古兰经》中演化出来的正义之战神学,为大多数的基督徒所同意,而且他从未强迫任何人改信他的宗教。

《古兰经》确实说得很清楚:"宗教不应有所强制。"在《古兰经》中,战争被认为是令人厌恶的,惟一正义的战争乃是自我防卫的战争。有的时候必须要战斗才能保障高尚的价值,就好像基督徒相信反抗希特勒是正义的一样。穆罕默德具有极高的政治天才。在他死前,绝大多数的阿拉伯部落都加入了穆斯林社会,尽管穆罕默德清楚地知道,他们的伊斯兰大体上仍是虚有其名或十分肤浅的。麦加开门迎接穆罕默德,他得以避免流血而收回该城。在他死前不久的 632 年,他完成了所谓的"告别朝圣"之举,借此他把传统阿拉伯异教的朝圣礼完全伊斯兰化，而且使朝圣成为阿拉伯人至感亲切的伊斯兰教第五大功课。

与大河合流的小溪

假如条件允许，所有的穆斯林一生中有义务要到麦加去朝圣一次。这些朝圣者很自然的会想起穆罕默德，但是这些仪式被诠释为是为了让他们记得亚伯拉罕、夏甲和以实玛利，而不是他们的先知。这些仪式对局外人来说十分怪异——就像任何异国的社会或宗教仪式一样——但是他们能够解放出强烈的宗教体验，和完美的表达伊斯兰教宗教精神的群体和个人面向。今日成千上万于指定时间在麦加集结的朝圣者不是阿拉伯人，但是他们已能将古老的阿拉伯仪式消化融入成为自己的一部分。当他们会聚于圣寺克尔白，穿着那消除区别种族或阶级的传统朝圣服饰时，他们觉得自己已从对日常生活的自我贪恋中解放出来，而被带入一个只有单一焦点与方向的社会。在他们开始缓步绕行神殿前，他们齐声高喊："我是你的臣仆，听，安拉！"已故的伊朗哲学家沙里阿提（Ali Shariati）对此仪式的基本意义有清楚的解说：

> 当你绕行并接近圣寺克尔白时，你觉得像是一个与大河合流的小溪。你被一股波涛承载着，失去了与地面的接触。突然间，你被洪流推动向前漂流着。当你接近中心时，群众对你的强烈压力，让你得到新生。你现在是神的子民的一部分；你现在是个真正的人，活生生而永恒的……圣寺克尔白是这个世界的太阳，它的面貌吸引你进入它的轨道。你已成为这个宇宙系统的一部分。环绕着安拉慢步行走，你会很快忘记自己……你被转化成一个逐渐熔化、消失的粒子。它的顶峰是绝对的爱。

犹太教徒和基督徒也强调社群的精神。朝圣让每个穆斯林得到融入以神为中心的穆斯林社会的体验。和大多数的宗教一样，和平与和谐是很重要的主题，当朝圣者进入圣殿范围时，任何暴力行为都被禁止。朝圣者甚至不能杀昆虫或说任何粗暴的话。因此在1987年朝圣期间，当伊朗的朝圣者煽动起一场造成402人被杀、



649 人受伤的暴动时,整个穆斯林世界都愤怒不已。

公元 632 年 6 月穆罕默德在一场病后意外的逝世。在他死后,某些贝都因部落想要与穆斯林社会分开,但是阿拉伯人的政治一元性仍然很坚固。最后连顽抗的部落也接受了一神的宗教,穆罕默德惊人的成功告诉穆斯林,千百年来他们习惯于崇拜的异教,已不适用于现代社会。安拉的宗教引介慈悲的精神,这是更先进宗教的标记,兄弟情谊与社会正义是它的主要德性。强烈的平等精神将会一直是伊斯兰独特的理想。

回归《古兰经》的传统精神

在穆罕默德有生之年,这还包括性别的平等在内。今日西方普遍把伊斯兰描绘成是本质上厌恶女人的宗教,但是和基督教一样,安拉的宗教原本对女人的态度是正面的。在前伊斯兰时期,阿拉伯人保留了轴心时代前对女人的态度。例如,一夫多妻制是很平常的现象,而且妻子仍待在他们父亲的家中。属于精英阶层的女人享受相当大的权力与优惠——例如穆罕默德的第一任妻子卡蒂伽便是成功的商人——但是多数女人仍处于奴隶地位,她们没有政治参与权或人权,而且杀女婴是很常见的事。女人曾是穆罕默德最早的皈依信徒之一,而解放女人也是他悬念的事。《古兰经》严格禁止杀女婴,并斥责阿拉伯人重男轻女的观念。它也赋予女人继承与离婚的合法权利,多数西方的女人要到 19 世纪才有类似的权益。穆罕默德鼓励女人在穆斯林社会的事务中扮演积极角色,而且她们会很直截了当的表达自己的看法,对自己的意见受重视深具信心。例如,有一次麦地那的女人曾向她们的先知抱怨,男人在《古兰经》的研读上超越她们,并要求他帮助她们迎头赶上。穆罕默德应允所求。她们最重要的问题之一是为何女人也向神顺服,而《古兰经》却只对男人施教。结果使得《古兰经》同时针对男人与女人施教,并且强调两性道德与精神的绝对平等。自此而后,《古兰经》相当频繁而明显的针对女人施教、这不论是在犹太教或基督教的经典中都是很少有的事。

不幸的是，和基督教的情况一样，伊斯兰教后来也为男人所劫持，他们对经典的诠释方式，把穆斯林女人看成是负面的。《古兰经》并未规定所有的女人都要戴面纱，只有穆罕默德的妻子们要如此，以显示她们的地位。然而一旦伊斯兰在文明社会占有一席之地后，穆斯林便采取了古文明世界的风俗，把女人贬降为次等的地位。他们从波斯和基督教拜占庭等女人一向处于边缘地位的地区，学习到女人带面纱和把她们关在闺房中的风俗。到了阿巴斯王朝(Abbasid caliphate, 750—1258)时代，穆斯林女人的地位便和她们犹太教以及基督教社会的姊妹一样差了。今日的穆斯林女性主义者则向她们的男人鼓吹回归《古兰经》的传统精神。

这提醒我们，伊斯兰和其他的信仰一样，也可以从许多不同的方向来诠释，因此它自然也会演化出教派和分支。最初的分裂是起于逊尼派(Sunnah)和什叶派(Shiah)之间，这乃是穆罕默德猝死后为争夺领导权而引发的。穆罕默德的亲近朋友阿布巴克(Abu Bakr)被大多数人推举为领袖，但是某些人相信穆罕默德会要他的堂兄弟兼女婿阿里(Ali ibn Abi Talib)做他的继承人。阿里本人接受领袖地位，但是在往后的几年中，他似乎成为否定前三位哈里发(caliphs，伊斯兰教国王)阿布巴克、乌玛尔和奥斯曼(Uthman ibn Affan)政策的反对团体所效忠的对象。最后阿里在656年成为第四任的哈里发，什叶派最后称他为伊斯兰世界的第一位教长(Iman)或领袖。由于逊尼派和什叶派所争的是领袖地位，所以它们的分裂是政治性的，而非有关教义的，这点预示了政治在穆斯林宗教中的重要性，甚至包括它的一神概念在内。阿里派(Shiah-i-Ali)后来仍是少数，而且发展出一种抗议的虔信，这点可以穆罕默德孙子胡塞因(Husayn ibn Ali)这个悲剧人物为典型。他拒绝接受倭马亚王朝(他们在他父亲阿里死后夺取了王位)，于是倭马亚的哈里发叶基德(Yazid)于680年在靠近今日伊拉克境内库法(Kufa)的卡尔巴拉(Karbala)大草原上，将他和他那一小群支持者一起杀害。所有的穆斯林都对胡塞因被不道德屠杀的事件感到恐怖，但是他却成为什叶派的英雄人物，提醒他们有时确有必要反抗暴政至死。此时穆斯林已开始建立他们的帝国。最早的四位哈里发



只在没落中的拜占庭和波斯帝国境内向阿拉伯人传播伊斯兰教。然而到了倭马亚王朝时，就扩张至亚洲和北非，其动机主要是阿拉伯的帝国主义而非宗教。

在新帝国中没有人被迫接受伊斯兰信仰，事实上，在穆罕默德死后的100年，穆斯林并不鼓励他人改变信仰，而在大约700年时才被法律明文禁止。穆斯林相信伊斯兰教是阿拉伯人的宗教，就像犹太教是雅各子孙的宗教一样。身为"圣经子民"的犹太教徒与基督徒享有"受保护少数民族"的宗教自由。当阿巴斯王朝哈里发开始鼓励改信伊斯兰时，帝国中许多闪族和雅利安人都热切地要接受这个新宗教。伊斯兰的成功和基督教耶稣的失败与受辱有着类似的形成过程。政治并非穆斯林个人宗教生活以外的事务，就像基督教对世俗的成就不信任一样。穆斯林承诺要执行神的旨意，建立一个公平正义的社会。伊斯兰社会具有神圣的重要性，它是神称许努力将人类从迫害和不义中救赎出来的"象征"。政治的健全在穆斯林精神中的地位就和在基督徒生活中选择特定的神学宗派(天主教、新教、卫理公会、浸信会)一样重要。如果基督徒觉得穆斯林关心政治很奇怪，那么他们应想想自己对艰深神学辩论的乐此不疲，一样会让犹太人和穆斯林觉得怪诞。

因此，在早期的伊斯兰历史中，有关神的本质的臆测往往来自于对哈里发王国和现有制度评价的政治关怀。伊斯兰教中有关谁应以何种态度领导伊斯兰社会的学术辩论，证明和基督教中的对耶稣这个人及其本质的辩论有着类似的形成过程。在四大正统哈里发时期之后，穆斯林发现他们所生活的世界，已与麦地那狭小、封闭的社会大不相同了。他们现在是这个逐渐扩张帝国的主人，而他们的领袖似乎被世俗的事物和贪婪所驱动。贵族和宫廷的奢侈与腐化，与先知及他的随从所过的艰苦生活大不相同。最虔诚的穆斯林遂以《古兰经》中社会主义的讯息挑战当道，并试图要使伊斯兰适应新的情势。许多不同的解决方案和宗派于是兴起。

最为大众接受的解决方案，是由试图回归穆罕默德和四大正统哈里发时代理想的法律学者和正统派所提出的。这便导致神意法的形式，它与犹太教的律法类似，是由《古兰经》和穆罕默德的生

活言行建立起来的。有关穆罕默德及其同伴的言语与行为，有为数众多混淆的口述传统在流传，这些口传资料在8至9世纪由许多编辑收集起来，其中最有名的是布哈里(Muhammad ibn Ismail al - Bukhari)和库萨伊里(Muslim ibn al - Hijjaj al - Qushayri)。因为相信穆罕默德已完善的顺服于神，穆斯林便在他们的日常生活中模仿他。因此借模仿穆罕默德说话、关爱、饮食、洗净和崇拜的方式，伊斯兰的神圣律法(Holy Law)帮助穆斯林过着与神同在的生活。借着以先知为模范的方式，他们希望能得到他内在对神的感受性或接纳能力。因此学穆斯林遵奉先知的圣训，像穆罕默德一样以"愿你平安"为问候语欢迎他人时，当他们和先知一样慈善对待动物、孤儿和穷人时，以及与他人相处表现出大方和信赖时，都会让他们想到神。外在的行为本身并非目的，而是达到"神的意识"的手段，这个不断意念神的意识是《古兰经》所示，而由先知实践。有关穆罕默德《圣训》的真实性向来有所争辩，某些被视为较可靠真实。但是这些传统历史有效性的问题，终究不及它们的实用性来得重要，历史证明它们能将神圣礼仪的感觉带入数以百万的穆斯林生活中。

永恒的真实

先知的《圣训》关心的大多是日常生活的事务，不过也包括形而上学、宇宙论和神学。这些《圣训》中有许多被认为是神自己向穆罕默德说的。这些神圣的传统强调的是神在信仰者身上的内涵性和存在性，例如，有则著名的《圣训》就列出穆斯林理解神存在的阶段，神的存在似乎就在信仰者的肉身中。穆斯林以遵守《古兰经》和神意法的诫律开始，然后提升到随意自主的虔诚境界：

我的子民以我向他们昭示的责任趋近我。我的子民不断以更多额外的行动来接近我，直到我爱他为止，而当我爱他时，我变成他聆听的耳朵，他观看的眼睛，他坚握的手，以及他行走的脚。

和犹太教与基督教一样，超越的神同时也是我们此刻遭逢的内涵存在。穆斯林将以和这两大古老宗教极类似的方式，培养出这种神圣存在的感觉。

推展模仿穆罕默德言行为信仰的穆斯林，一般被称作正统派。他们的诉求对象是一般大众，因为他们遵奉的是强烈的平等主义伦理。他们反对倭马亚王朝(Ummayad)与阿巴斯王朝(Abbasid)宫廷的奢华，但是却不赞成什叶派革命的策略。他们不认为哈里发需要额外具备精神领袖的特质，他只不过是个行政首长。但是借由强调《古兰经》与《圣训》的神圣性，他们提供穆斯林直接与神接触的方式，它们具有潜在的颠覆性，而且对绝对权力高度的批判，因此不需要作为中介者的神职阶级。每个穆斯林在神之前都要为他自己的命运负责。

最重要的是，正统派教徒说《古兰经》是永恒的真实，就像犹太律法或神谕一样，乃是神自己，它从创世以来就存在于他的心里。他们"《古兰经》非由创造而生"教义的意思是，当朗诵《古兰经》时，穆斯林可直接听到无形的神。《古兰经》所代表的便是存在于我们之中的神。当他们吟诵它的圣言时，他的言语就在他们的嘴唇上，而当他们拿着圣书时，就好像他们触碰到神自身一样。早期的基督徒也以类似的方式来看耶稣这个人：

某些事物从有史以来便已存在，
我们已听过；
我们已用双眼见过；
我们已注视过，用双手触碰过；
神谕，他是生命——
这是我们的自我。

耶稣，也就是圣言的确实地位为何，一直是基督徒极大的争论。现在穆斯林也开始辩论《古兰经》的性质，为什么这个阿拉伯的经典是神谕呢？某些穆斯林觉得，把《古兰经》提升到这么高的地位，和那些因把耶稣视为道成肉身而受谤的基督徒一样的亵渎。

什叶派

然而,什叶派逐渐演化出与基督徒道成肉身接近的概念来。在阿里之子胡塞因悲剧性死亡后,什叶派开始相信只有他的父亲阿里才应领导穆斯林社会,而后他们便成为伊斯兰教内独树一帜的教派。既是他堂兄弟又是女婿的阿里,与穆罕默德有双重血亲关系。因为先知的儿子没有一个不夭折的,阿里遂成为他主要的男性亲属。在《古兰经》中,先知常常要求神护佑他的后裔。什叶派把这个神护佑的概念延伸,而开始相信只有穆罕默德家族阿里一支的成员才拥有对神的知识。只有他们能提供穆斯林社会神圣的引导。假如阿里的后裔掌权,则穆斯林可以期待一个正义黄金时代的到来,而穆斯林社会则能得到神的旨意的引导。

对阿里个人的狂热以有点令人惊讶的方式扩大开来。某些较激进的什叶派团体把阿里和他的子孙提升到比穆罕默德更高的地位,而赋予他们接近神的地位。在古波斯有一个传统,神选中繁衍某个家族,代代相传其荣耀,他们便在这个观念上加以发挥。到倭马亚王朝结束时,某些什叶派教徒已相信,对神的权威知识是由阿里后裔的某一支家族所保有。穆斯林将只在这个家族中找寻由神指定为穆斯林社会真正领袖的人物。不论他是否掌权,他的指引是绝对必要的,所以每个穆斯林都有责任寻找他,并接受他的领袖地位。因为这些什叶派的教长被视为是不满反对势力的焦点,因此哈里发把他们都当作是国家的敌人。依据什叶派传统的说法,有好几位教长遭到毒害,而且某些教长必须躲藏起来。当某位教长死去,他必须选择其中一位亲戚来继承他对神的知识。什叶派教长于是逐渐被尊为神下派的使者,他们每个人都是神在世间显现的"证明",而且就某种神秘的观点而言,教长乃是神下凡成人身的。他的言语、决定与命令都是神的。就像基督徒把耶稣看成是引导他们接近神的道路、真理与光明一样,什叶派教徒也尊称他们的教长为接近神的出入口,是每一代的道路与指引。

不同的什叶派分支追溯出的神圣继承谱系也不同。例如,"十



二教长",尊崇从胡塞因以来的十二位阿里家族后裔,最后一位教长于939年因潜藏而从社会消失,因为他没有后代,教长的继承于是中断。第七位教长依斯马利(Ismailis)相信第七位教长乃是这些教长中的最后一位。在第十二位教长时代,一种牵强附会的弥赛亚观念开始出现,他们相信第十二位教长也就是潜藏消失的那位,将会再回来开启黄金时代的到来。这显然是十分危险的观念。它们不仅在政治上具有颠覆性,而且很容易便可以用粗糙、简陋的方式加以诠释。因此,更极端的什叶派教徒便发展出一种象征性诠释《古兰经》的秘教传统。这个主题我们将留待下一章讨论。他们的崇敬方式对大多数把道成肉身视为亵渎观念的穆斯林而言太过艰深,所以什叶派教徒往往出身于贵族阶层或知识分子。自伊朗革命以来,西方人倾向把什叶教派描绘成伊斯兰固有的基教派,但是这是不正确的评断。什叶教派乃是十分成熟精致的传统。事实上,什叶派教徒与那些有系统的用理性论证来诠释《古兰经》的穆斯林有许多相同之处。这些一般称作"穆太齐拉派"(Mutazilis)的理性主义者自己独树一帜,他们同时也有坚定的政治奉献情操,和什叶派教徒一样,穆太齐拉派也高度批判宫廷的的奢侈,并常在政治上积极地反对既得势力。

神的公平正义

政治的问题引起了神管理人类事务的神学辩论。倭马亚王朝的支持者却虚伪地宣称,他们非伊斯兰的行径不是他们的过错,因为他们已被神预定成为这样的人。《古兰经》对神的全知全能有极坚定的看法,而许多文献可以被用来支持这个预定的观念。但是《古兰经》也一样强调人类的责任:"真实如此,神不会改变人的条件,除非人改变他们的内在自我。"因此,批判既得势力者便强调自由意志与道德责任。穆太齐拉教徒采取中庸之道,对极端的立场冷静的保持距离。他们为自由意志辩护以便保障人类的伦理本质。相信神是超越人类对错观念的穆斯林,于是公开谴责他的公平正义。一个违背所有高尚原则的神,如果只因为他是神就可以得免于

罪,那么他必然是个恐怖的怪兽,不会比一个残暴的哈里发好到哪里去。和什叶教徒一样,穆太齐拉教徒宣称公平正义是神的本质,他"不可能"对不起任何人,他"不可能"作出与理性对立的要求。

在这个论点上他们与正统派发生冲突。正统派教徒辩称,穆太齐拉教徒把人变成他自己命运的主人与创造者,乃是对神无所不能的一种侮辱。他们抱怨说,穆太齐拉把神变得"太"理性,"太"像个人。他们采用命运预定的教义以强调神本质上的不可理解性,假如我们自称了解他,他不可能是神,而只是人类的心理投射罢了。神超越人类的善恶概念,不能被降格迁就我们的标准与期待,一种行为是邪恶或不义乃是因为神昭示如此,而不是因为这些人类价值有一个建立于神自身的超越层次。穆太齐拉教徒把公平正义这个纯粹人类的概念看成是神的本质,乃是错误的说法。而基督徒争论不休的预定或自由意志问题,也显示位格神这个观念的重大困难。像梵天这个非位格化的神,可以很容易的被说成超越"善"与"恶",善恶被认为只是不可思议的神性的面具罢了。但是一个从某种神秘意义上说是人,而且积极参与人类历史的神,必然使他自己遭致批评。要使这个神变成超级的暴君或审判者,并使"他"满足我们的期望,实在是太容易了。我们可依据个人的观点,把"神"变成一个共和党员或法西斯主义者,一个种族主义者或革命斗士。这个观点的危险性已使某些人认为人格化的神不是宗教性的观念,因为它只会把我们埋藏在自己的偏见中,而使人类的观念绝对化。

要避免这个危险,正统派教徒遂采用犹太教与基督教中具有长久历史的老办法,把神的本质与活动加以区分。他们宣称,某些使得超越的神得以和世界联系的属性——如权力、知识、意志、听力、眼力与言语等《古兰经》中也提到属于安拉的特质,和不是由创造而生的《古兰经》一样早就永恒地与他同有。它们与我们永远无法捉摸理解、不可知的神本质不同。就像犹太教徒把神的智慧或犹太律法看成有史以来便与神同有一样,穆斯林现在也发展出类似的观念来解释神的性格,而且提醒穆斯林,他不能被人类的心智完全涵括。要不是马门哈里发(Caliph al - Mamum,813—823)站在穆太齐拉的立场,并试图将他们的观念变成官方的教义,这个艰深的



论证恐怕只能影响到极少数的人。但是当马门开始折磨正统派教徒以强迫推销穆太齐拉教派的信仰时，一般老百姓却对这个非伊斯兰的行为感到恐惧。一个被马门审问迫害而侥幸不死的正统派领袖伊本·罕百里(Ahmad ibn Hanbal, 780—855)遂成为大受欢迎的英雄。他以圣洁与领袖魅力——他曾为折磨他的人祈祷——向执政当局挑战，而他对非创造而生的《古兰经》的信仰，则变成了民粹人士革命反抗穆太齐拉的标语。

伊本·罕百里的坚持

伊本·罕百里拒绝赞同任何理性讨论神的形式。于是当温和的穆太齐拉派教徒卡拉比西 (al - Huayan al - Karabisi, 859 殁) 提出一个妥协的方案——亦即作为神语言的《古兰经》确实不是创造出来的，但是当它变成人类的语言时，它就是被创造的事物时，伊本·罕百里谴责这个教义。卡拉比西很有弹性的再次修正他的观点，宣称《古兰经》中的阿拉伯文字与语言，凡是属于神的永恒语言的一部分者，都"不是"被创造出来的。然而伊本·罕百里仍然说这是不正确的，因为以这种理性的方式臆测《古兰经》的起源是危险而无用的。理性不是探索不可言喻的神的适当工具。他指控穆太齐拉派教徒抽干神的神秘性，把他变成一个没有宗教价值的抽象公式。当《古兰经》用拟人化的词语描述神在世界的活动时，或者当它记载说神"坐"在他的宝座上"宣说"和"观看"时，伊本·罕百里坚称必须用写实的方式加以诠释，但是却"不能问为什么如此"(bila Rayf)。他或许可以被比喻成亚他那修一样激进的基督徒，亚他那修坚持对道成肉身说作一种极端的解释，以对抗较理性的异端主张。伊本·罕百里强调的是神性本质上的不可言传，它不是所有的逻辑与概念分析所能企及的。

阿沙里的妥协

然而《古兰经》也一贯强调智识与理解的重要性，因此伊本·罕百里的立场似乎有点太过简单。许多穆斯林觉得他的立场是僵化的反开化论者。阿沙里 (Abu al – Hasan ibn Ismail al – Ashari, 878—941)则建立了一个妥协的观点，他曾是个穆太齐拉教徒，但因在梦中先知要他研读《圣训》而改宗正统派。阿沙里于是走到另一个极端，变成热情的正统派教徒，而把穆太齐拉教派斥责为伊斯兰的灾难。然后他又做了另一个梦，这回先知看起来很不高兴的告诉他说："我并没有叫你放弃理性的论证来支持真的《圣训》啊！"自此之后，阿沙里使用穆太齐拉的理性论证来阐扬伊本·罕百里的不可知论精神。穆太齐拉派教徒宣称神的启示不可能不是理性的，阿沙里则使用理性与逻辑显示神是超越我们理解的。穆太齐拉派教徒把神化约成有内在连贯性的概念，但却有将它变成枯燥无味的危险。阿沙里则要回归到《古兰经》中纯粹的神，尽管它的定义前后矛盾。事实上像古希腊的法官迪尼斯就相信，吊诡与矛盾可以提升我们对神的体认。他不愿把神化约成一个像其他可以被讨论和分析的人类概念。知识、权力、生命等神的属性都是真的，他们从永恒以来就"属于"神。但是他们和神的本质不同，因为神是惟一、简单而独特。他不能被看成是个复杂的存有，因为他本身是简单的。我们不能以定义他的许多特性，或把他分解成较小的单位来分析他。阿沙里拒绝任何想要解决矛盾的尝试，因此他坚称，当《古兰经》说神"坐在宝座上"，我们必须接受这是个事实，尽管想像一个纯粹的精神"坐着"是件不可思议的事。

阿沙里试图在僵化的反开化论和极端的理性主义之间找出一条中庸之道。某些照字面意义诠释的人宣称，依照《古兰经》的说法，如果受祝福的人们将前往天国"看"神，他必须要有肉身才行。哈金(Hisham ibn Hakim)甚至离谱地说道：

安拉有身体，清晰、宽大、高耸而绵长，尺度均衡，光芒向广大



的四方射出;他在一个超越的地方,像是个纯金属的带状物,有如一颗圆珍珠闪闪发亮,有颜色、味觉、嗅觉和触觉。

某些什叶派教徒接受这样的观点，因为他们相信教长是神的肉身。穆太齐拉派教徒坚称,当《古兰经》说神的"手"时,我们必须把这当成是譬喻的指称神的慷慨与宽宏大量。阿沙里以《古兰经》坚持以象征性语言谈论神,反对以字面意义来解释。但是他同时也反对正统派对理性的全盘否定。他辩称穆罕默德没有遭遇这些问题,否则他一定会指引穆斯林。就和以往一样,穆斯林有责任使用类似譬喻的诠释工具,来保留真正具宗教性的一神概念。

阿沙里经常选择妥协的立场。因此他论证说,《古兰经》本身是神永恒而非被创造的神谕,但是圣典的油墨、纸张和阿拉伯文则是被创造出来的。他谴责穆太齐拉派的自由意志说,因为只有神可以成为人类行为的"创造者",但是他也反对正统派认为人对他们的得救丝毫没有贡献。他的解决方案有点迂回:他说神创造了人类的行为，但是却允许人们为善或为恶。然而和伊本·罕百里不同的是,阿沙里有心要追问并探索这些形而上问题,尽管他最后承认,试图要把神这个神秘而不可言喻的真实以整齐、理性的系统加以涵括,根本是错误的。阿沙里建立了伊斯兰的认主学传统(Kalam,原义是"字"或"论述"),一般译作"神学"。他在 10 世纪和 11 世纪的继承者改善了认主学的方法论,并发展他的观念。早期的阿沙里派学者想设立一套形而上学的架构，以有效讨论神的主权的概念。阿沙里学派第一位主要的神学家是巴克拉尼 (Abu Bakr al - Baqillani,1013 殁)。在他的论文《真一性》中,他同意穆太齐拉,人可用理性的论证逻辑的证明神的存在。事实上,《古兰经》本身显示,亚伯拉罕便是以系统化沉思自然世界的方式,来发现永恒的创造者。但是巴克拉尼否定我们可以不靠启示而分辨善恶,因为这些不是自然的范畴，而是由神昭示的：安拉不受人类好坏概念的限制。

巴克拉尼的看法

巴克拉尼发展出一种称作"原子论"或"机缘论"的理论，试图为穆斯林的信仰找出形而上学的理据来，亦即没有神、没有真实或确定性，只有安拉。他宣称世界上所有的事物都绝对依存于神的直接关注。整个世界被化约成无数的个别原子；时间与空间是不连续的，而且没有任何事物有它自己独特的标识。巴克拉尼把现象宇宙化约成无，就像亚他那修的理论一样激进。只有神是真实，而且只有他可以把我们从虚无中救赎出来。他支撑宇宙并在每一分每一秒召摄万物，使其存在。没有自然规律可以解释宇宙为何可以存活下来。虽然其他穆斯林在学习科学上有极大的成就，但是阿沙里学派基本上对自然科学是有敌意的，不过它有宗教上的意义。它试图以形而上学解释神存在于日常生活的每个细节中，而且提醒我们信仰不是依存于普通的逻辑。假如把它当作是一种训练，而不是对真实的确切描述，它可以帮助穆斯林发展出《古兰经》中昭示的神的意识。它的弱点在于完全排除科学证据，以及对基本上难以捉摸的宗教态度提出过度写实的诠释。这可能会导致穆斯林在思考神与其他事物的方式上产生混淆。穆太齐拉派与阿沙里学派的学者各自以不同的方式，试图把神的宗教经验与平常的理性思想联系起来。这是很重要的。穆斯林试图要了解，是否有可能像我们讨论其他事物一样来谈论神。我们前面提到过，希腊人经过审慎衡量之后已知道那是不可能的，而沉默是神学惟一适当的形式。最后大多数穆斯林会得出同样的结论。

穆罕默德及他的同伴所属的社会，比巴克拉尼所处的要原始多了。伊斯兰帝国已传播到文明世界，而穆斯林必须面对智性上更复杂精练看待神与世界的方式。穆罕默德本能的复兴了许多古希伯来的一神经验，而其后代也必然要经历基督教会所遭遇的某些问题。尽管《古兰经》对基督教神化基督之举加以谴责，但是某些穆斯林甚至也采用道成肉身的神学。伊斯兰的历史发展显示，兼具超越性与位格的一神观念，似乎造成了同样的问题，而且也



将导致同样的解决之道。

伊斯兰神学的尝试显示，虽然我们可以用理性的方法证明，"神"是理性所无法了解的，但是这会使某些穆斯林感到不自在。伊斯兰神学从来没有像西方基督教神学那么重要。曾支持穆太齐拉的阿巴斯王朝哈里发发现，他们不能把它的教义强加于信徒身上，因为他们根本"不接受"。在整个中世纪，理性主义持续影响未来的思想家，但它一直只是少数人的事业，大多数的穆斯林对整套看法完全不信任。和基督教及犹太教一样，伊斯兰乃是由闪族经验诞生，但却在中东的希腊重镇与希腊理性主义相会。其他的穆斯林甚至尝试将伊斯兰的神更彻底的希腊化，并且把新的哲学元素引介人三大一神教中。犹太教、基督教和伊斯兰教这三大信仰，将会对哲学的有效性以及它与神的奥秘的关连性，获得不同但具高度意义的结论。



哲学家的“神”

新型的穆斯林

在9世纪期间,阿拉伯人开始接触希腊的科学与哲学,结果便形成了文化的兴盛,用欧洲人的话来说,可以视为一种文艺复兴与启蒙运动的混合物。一群大部分属聂斯托里教派(或景教)基督徒的翻译人员,把希腊文著作翻译成阿拉伯文,而且译作水准极高。阿拉伯穆斯林于是成功地学习天文学、冶金术、机械与数学,以致9、10世纪阿巴斯王朝的科学发现,比起前期任何时代都要丰硕。一种新型的穆斯林开始出现,专心致力于他们称之为"法萨发"(Falsafah)的伊斯兰哲学。这个名词通常译成"哲学",但原义更为广泛和丰富。

和18世纪的法国哲学一样,伊斯兰哲学家致力过着与自然规律一致的理性生活。他们相信,控制宇宙的规律可以在真实的每个层面被辨识出来。最初他们专注于自然科学,但后来无可避免地转向希腊形而上学,并决心要把它的原则运用到伊斯兰教上。他们相信希腊哲学家的神与安拉是一样的。希腊的基督徒虽然也觉得与希腊文化关系深厚,但都决定希腊的神必须依《圣经》中较具吊诡性的神加以修正。下面我们会谈到,他们最后会反过来排斥他们自己的哲学传统,因为他们相信理性与逻辑对神的研究无益。然而伊斯兰的哲学家都得到相反的结论,他们相信理性主义代表的是最先进的宗教形式,而且已演化出比《圣经》天启之神更高的一神概念。

今天我们大体上把科学与哲学视为和宗教敌对,但是伊斯兰哲学家通常都是虔诚的人,把他们自己看成是先知穆罕默德忠实的后裔。作为正统的穆斯林,他们对政治高度警觉,鄙视宫廷的奢

侈，并希望依据理性的指示来改造他们的社会。他们大胆地尝试是很重要的，因为他们科学与哲学的研究受制于希腊思想，因此找出他们的信仰与这个较理性客观见解之间的联系，乃是势在必行。把神贬降成纯粹智性的概念范畴，以及把宗教视为独立于人类其他的关怀之外，都是非常不健全的。伊斯兰哲学家不愿废弃宗教，而是要把他们视为原始或偏狭的要素加以净化。他们对神的存在毫无疑义——事实上，他们把他的存在视为不证自明的——但是觉得用逻辑证明这点很重要，因为他们要显示安拉与他们的理性主义理想是可以相容的。

神是理性本身

但是其中仍有问题存在。我们前面提过，希腊哲学家的神与启示的神非常不同。亚里士多德或普罗提诺的无上神祇是不具时间性和没有感觉的，他不在意世俗的事务，不在历史中现身，没有创造世界，也没有末世审判。事实上，历史这个被一神信仰视为神灵显现的主要概念，已被亚里士多德斥为比哲学低级。因为宇宙永恒地自神发散流出，所以它没有开始、中间与结束。伊斯兰哲学家要超越的只是幻象的历史，进而一窥神性不变的理想世界。尽管强调理性，伊斯兰哲学也要求拥有它自己的信仰。要相信宇宙真的是由理性的原则所控制需要极大的勇气，因为混乱与痛苦似乎比有目的的秩序更有具体的佐证。他们也需要从周遭不幸和补缀的事件中，培养出一种终极意义感来。哲学是高贵的，它寻求客观性和超越时间的看法。他们要的是一个普遍性的宗教，不受特定神显现的限制，也不奠基于固定的时空。他们相信他们的责任在于把《古兰经》的启示，用所有文化千百年来最好、最高贵心智发展出来的先进词汇加以解释。伊斯兰哲学家不把神看成是奥秘，而相信他是理性本身。

这种对完全理性宇宙的信仰在今日看来似乎太过天真，因为我们的科学发现早已显示亚里士多德对神存在的证明是不正确的。这个观点对 9 世纪和 10 世纪的任何人而言都是不可能的，不

过伊斯兰哲学的体验对我们当前的宗教困境是有关连的。阿巴斯王朝的科学革命所涉及的层面不只是新资讯的取得而已。像我们今日的科学发现，就需要培养出一种转化伊斯兰哲学家世界观的不同心态。科学的基本信仰要求我们相信每件事情都可以用理性解释，它也需要与宗教创造性大同小异的想像力与勇气。和先知与神秘主义者一样，科学家也要强迫自己面对未知领域的黑暗与不可预测。这个观点无可避免地影响了伊斯兰哲学家对神的认知，而使他们修正甚至抛弃他们同代人物的旧有信仰。同样的，今日我们的科学观也使许多人无法接受古典的有神论。抱持传统神学不放，不仅只是勇气不足，也会丧失道德的完整性。伊斯兰哲学家试图要把他们的新见解，与主流的伊斯兰信仰结合起来，以便产生某些受希腊哲学启发而深具革命性的一神观念。但是他们对理性崇拜的终告失败，可以告诉我们某些有关宗教真理本质的重要事实。

建立桥梁

伊斯兰哲学家为结合希腊哲学与宗教所作的努力，比起以往的一神教徒都要来得彻底。穆太齐拉派和阿沙里派都试图要在启示与自然理性间建立起桥梁，但是在他们的体系中，神的启示占有优先地位。伊斯兰神学是基于传统一神教把历史看成神灵显现的观点而建立起来的。依据它的说法，具体的、特定的事件是极重要的，因为那是我们惟一确定拥有的事物。事实上，阿沙里派教徒怀疑是否有普遍律法和超越时间的原则存在。虽然这种理论有宗教和想像的价值，它显然与科学心灵有隔阂，而不能令伊斯兰哲学家满足。他们的哲学轻视具体特定的历史，而推崇阿沙里派教徒拒绝的普遍律法。他们的神是由逻辑的论证发现，而不是历史不同时代显现给某人的特定启示。这种对客观普遍真理的追求，乃是他们科学研究的特质，而且也限定了他们对终极真实的体验。一个人人不同而带有文化色彩的神，对基本的宗教问题——“什么是人生的终极意义”无法提供令人满意的答案。你不能寻求在实验室里有普遍应用性的科学解答，而又向逐渐被信徒认为穆斯林专有的神祈



祷。但是《古兰经》的研究显示，穆罕默德本具有普遍的观点，而且坚称所有正确引导的宗教都来自神。伊斯兰哲学家不觉得需要抛弃《古兰经》。相反的，他们试图要显示两者间的关系，两者都是通往神的有效途径，分别满足不同个人的需求。他们不认为启示与科学，理性主义与信仰间有基本的矛盾。相反的，他们想要找出埋藏在所有历史上宗教真理的核心，这些宗教自有史以来便一直试图要对同一个神的真实加以界定。

真理只有一个

伊斯兰哲学受到希腊科学与形而上学的启发，但却不是完全依赖于希腊文化。在他们中东的殖民地中，希腊人倾向于遵循一套标准的课程，因此尽管希腊化哲学中有不同的强调重点，每个学生还是可以依照某种顺序阅读一套教材。这便具有某种程度的统一性和连贯性。伊斯兰哲学家并未上过这套课程，但是却阅读了这些教材。这必然打开了他们的新眼界。除了他们自己独特的伊斯兰和阿拉伯洞见以外，他们的思想也受到波斯、印度和诺斯替派的影响。

因此，第一个运用理性方法到《古兰经》的穆斯林铿迭（Yaqub ibn Ishaq al – Kindi，大约 870 年殁）与穆太齐拉派密切相关，但却在几项主要的议题上与亚里士多德持不同看法。他在巴士拉（Basra）受教育，却在巴格达定居，在那里他受到马门哈里发的眷顾。他的产出与影响的范围广大，包括数学、科学与哲学。但是他主要的关怀是宗教。由于出身自穆太齐拉学派，他只把哲学看成是启示的帮手，先知具启发性的知识永远超越仅是人类的哲学家见解。许多后来的伊斯兰哲学家不接受这个观点。然而，铿迭也急于在其他的宗教传统中找出真理来。真理只有一个，哲学家的工作就是要在千百年来加诸其上的文化或语言外衣中把它找出来。

我们不应羞于从各种可得的来源中认知和吸收真理，即使它是由前人或异国人士提供也是一样。对于寻求真理的人而言，没有

任何事物比真理本身的价值更高，它从来不会降低或减轻接触到它的人的价值，只会使他高贵而荣耀。

就这点而言，铿迭与《古兰经》的立场一致。但是他更进一步，因为他并不把自己局限于先知，他同时也转向希腊哲学家。他使用亚里士多德的论证证明原初推动者的存在。他论证说，在理性的世界中每件事都有原因。因此，必须要有一个不被动的推动者启动一切的运动。这个第一原则乃是存有自身，不可变化、完美而不可毁坏。但在获致这个结论后，他与亚里士多德分道扬镳，支持《古兰经》中由虚无创世的教义。行动可以被定义为从无中生有。铿迭主张说，这是神的特权。就这点而言，他是惟一能真正行动的存有，而且他是我们在周遭世界中所有活动的真正原因。

伊斯兰哲学的创始人——阿法拉比

伊斯兰哲学驳斥无中创世之说，因此铿迭不能被视为真正的伊斯兰哲学家，但他是伊斯兰试图调和宗教真理与系统形而上学的先驱。他的后继者立场更为激进。拉兹(Abu Bakr Muhammad ibn Zakaria ar – Razi, 930 殁)这位被称为伊斯兰历史中最伟大的不顺从者，驳斥了亚里士多德的形而上学，而且和诺斯替派一样把创世看成是造物主的杰作，认为物质不可能由纯粹精神的神产生。他也驳斥了亚里士多德所提出的原初推动者方案，以及《古兰经》中启示与先知的教义。只有理性与哲学能够解救我们。因此，拉兹并非真正的一神论者，他或许是第一个发现一神概念与科学观点不相容的自由思想家。他是个医生，也是个慈善、慷慨的人，他在伊朗他本族拉伊人(Rayy)的医院担任院长多年。大多数的伊斯兰哲学家并未将他们的理性主义推到这样极端。在与一位较传统的穆斯林辩论时，他论证说真正的伊斯兰哲学家不能仰赖既成的传统，而必须靠自己想通事情，因为只有理性可以带领我们了解真理。依靠启示的教义是无用的，因为各宗教间不可能彼此同意。我们如何能辨别谁是谁非呢?但是他的对手——令人感到困惑的是，他也叫拉兹



——却提出了很重要的一个论点：一般的大众怎么办？他问道。他们大多不能以哲学思考，他们是不是因此就迷失，注定犯错而迷惑呢？伊斯兰哲学会在伊斯兰教中成为少数的原因之一，是因为它的精英主义。它必然只针对那些拥有特定智商的人诉求，因此违背了塑造伊斯兰社会的平等精神特质。

土耳其的伊斯兰哲学家阿法拉比(Abu Nasr al - Farabi, 980年殁)便针对不能做哲学理性思考的未受教育大众提出解决之道。他可以被视为真正的伊斯兰哲学创始人，而且展现了穆斯林理想吸引人的普遍性。阿法拉比是我们所谓文艺复兴时代的人，他不仅是个医生，而且也是个音乐家和神秘主义者。在《论道德城市住民》(*Opinions of the Inhabitants of a Virtuous City*)的论著中，他也展示了穆斯林精神核心的社会与政治关怀。在《理想国》(*Republic*)中，柏拉图曾论证说一个良好的社会必须由哲学家依据理性原则来统治，而且他必须能够让一般人接受这些原则。阿法拉比主张说，先知穆罕默德正是柏拉图想像的那种统治者。他是以人们可以了解的想像形式，来表达那超越时间的真理，因此伊斯兰理想上是适于开创出柏拉图的理想社会。神意法或许是最适合实现这个计划的伊斯兰形式，因为它崇拜智慧的教长。尽管他是个修炼的苏非神秘主义者，阿法拉比把启示看成是完全自然的过程。远离人类关怀的希腊哲学家的神，不可能像传统启示教义所隐含的那样和人类“交谈”，并干涉世俗的事务。然而这并不表示神不是阿法拉比的主要关怀。神是他哲学的重心，而且他的论文便是以讨论神开始的。不过这是亚里士多德和普罗提诺的神，他是所有事物的第一原因。希腊的基督徒从雅典法官迪尼斯的神秘哲学出发，必然会否定只把神看成是另一个存有的理论，尽管他具有超自然的本质。但是阿法拉比仍然与亚里士多德的立场较接近。他不相信神“突然”决定要创造世界。因为这种看法将使永恒静止的神涉入不当的变化之中。

阿法拉比的流出说

和希腊人一样，阿法拉比也把存有的锁链看成是，永恒从全体



中发散出来的十层连续“流出层”(emanations)或“思维能力”，每一层都产生托勒密(Ptolemy)的天体之一，它们是外天区、定星区、土星区、木星区、火星区、太阳区、金星区、水星区和月亮区。一旦我们达到自己的地上世界，我们便了解到往相反方向演化的存有层级，从没有生命的物质演进经过植物、动物而后到达人类。他的心智是神圣理性的一部分，但是他的身体却从地上而来。经由柏拉图与普罗提诺描述的净化过程，人类可以脱去他们世俗的枷锁，而回归到他们自然的家——神那里。

这和《古兰经》对真实的观点显然不同。为了诉求于一般大众，先知们以诗文和隐喻的方式来表达真理，但是阿法拉比却把哲学视为了解真理比较优越的方式。哲学不是适合每个人的。到了10世纪中期，一种秘教的质素开始进入伊斯兰，伊斯兰哲学便是这种神秘的训练之一。苏非派与什叶派和伊斯兰法律学者(ulema，专研圣法及《古兰经》)对伊斯兰的诠释不同。他们对他们的教义保持秘密，并不是因为他们要排除大众，而是因为伊斯兰哲学家、苏非神秘主义者和什叶派教徒都了解，他们对伊斯兰较大胆而创新的看法很容易会被误解。对伊斯兰哲学、苏非派的神话和什叶派的教长论(Imamology)作字面意义或简化的诠释，将使对较具象征性、理性或想像性途径不具能力者、未受训练或气味不投的人产生困惑。在这些神秘教派中，初学者都透过谨慎安排的特殊心智训练，逐步接受这些困难的概念。前面提到过，希腊的基督徒也曾发展出类似的概念，把秘密的教义(dogma)和公开的教义(kerygma)加以区别。西方的基督教并未发展出秘密教义的传统来，而只赞成对每个人都一样的公开教义诠释宗教。西方的基督教不但不让他们称为偏离分子的人私下善了，反而要迫害他们，并试图清理掉所有不顺从的教徒。在伊斯兰国家，秘教思想家则通常平安死在他们的床上。

阿法拉比的流出学说逐渐为伊斯兰哲学家普遍接受。下面我们会讨论到，神秘主义者们也觉得流出的概念比虚无中创世的概念要来得相契。穆斯林的苏非神秘主义者与犹太教的卡巴拉神秘主义者，不但不觉得哲学与理性会与宗教敌对，而且往往发现伊斯

兰哲学家的洞见对他们较偏向运用想像力的教派提供了灵感。这点在什叶派中特别明显。虽然他们一直是伊斯兰的少数派，但10世纪却是什叶派的世纪，因为他们在整个帝国中居于政治领导地位。这些什叶派尝试行动中最成功的，莫过于公元909年在突尼斯(Tunis)成立一个哈里发王国，以对抗巴格达的逊尼派哈里发王国。这乃是依斯马利派的成就，也就是为“法帝米斯”(Fatimids)或“第七教长派”(Seveners)的什叶派教徒，和为数较多、支持第十二教长权威的“十二教长派”教徒有别。依斯马利派教徒在贤明的第六教长加法尔(Jafar ibn Sadiq)于765年死后，与十二教长派分道扬镳。加法尔已指定他的儿子依斯马利做他的继承人，当依斯马利英年早逝后，十二教长派教徒遂接受他的兄长穆萨(Musa)的领导。但是支持依斯马利的教徒自然忠于依斯马利，而且相信教长的承传终止于他。他们在北方的哈里发王国变得极为强大，973年他们把首都迁到现今开罗所在地的夸希拉(al - Qahirah)，并在那里建立了艾孜哈尔(al - Azhar)大清真寺。

穆罕默德之光

教长的崇拜并不只是宗教狂热。我们前面提过，什叶派教徒相信他们的教长以某种神秘的方式，代表神在世上的显现。他们以象征方式阅读《古兰经》，演化出自己一套秘密的虔敬方式。他们主张穆罕默德传授了一套秘密的知识给他的堂兄弟兼女婿阿里，而且这神圣知识依据他的直属后裔，也就是指定的教长谱系传承下来。每一个教长都具体化了《穆罕默德之光》(*al - nur al - Muhammad*)，也就是使穆罕默德完全顺从于神的先知心灵。先知与教长都不是神，但是他们曾完全向神敞开，可以说神在他们身上比一般人身上来得完整。聂斯托里教派基督徒曾对耶稣提出类似的看法。和聂斯托里教徒一样，什叶派教徒把他们的教长看成是神的“庙堂”与“宝藏”，充满了明亮的神圣知识。这个知识不仅是秘密的讯息，而且是转化与内在改变的工具。在精神导师的指导下，弟子们被梦一般的清晰心象从怠惰与迟钝中唤醒过来。这个转化经

验使得他能了解《古兰经》的神秘诠释。这个重要的经验乃是一种觉醒，我们可以从10世纪的依斯马利哲学家克呼斯拉瓦（Nasiri al-Khusraw）所写的这首诗中看出，它描述了改变他一生的教长心象：

你听过从火流出的海吗？
你看过变成狮子的狐狸吗？
太阳可以把鹅卵石转化成宝石，
即使自然之手也无法改变。
我是那宝贵的石头，我的“太阳”是他，
因为他的阳光，这个黑暗的世界充满亮光。
谨慎起见，我不能在这首诗中说出“教长的”名字，
但是我可以说，柏拉图也会变成他的奴隶。
他是老师，心灵的治疗者，为神所喜爱，
是智慧的意象，知识与真理的喷泉。
哦！知识的面貌，德性的形式，
智慧的心，人类的目标，
哦！至尊中的至尊，我站在他的面前，
苍白而萎靡，裹在羊毛的斗篷中，
而且亲吻你的手，仿佛它是
先知或巨型的克尔白玄石一样。

就像他伯山上的基督，对于希腊正教而言正代表着神化的人性；以及由佛陀所体现，所有人类都可能达到的觉悟境界一样，什叶教长的人性也因他完全接纳神而被转化。

天国的原型

依斯马利教徒担心伊斯兰哲学家太专注于宗教的外在与理性因素，而忽略了它精神的核心。例如，他们曾反对自由思想家拉兹。但是他们也发展出他们自己的哲学与科学，不过它们本身不是



目的，而是使他们体认到《古兰经》秘意的精神锻炼。冥思科学与数学的抽象概念，可以净化他们心中的感官意象，并使他们从日常意识状态的局限中解放出来。不像我们用科学得到外在真实准确而写实的了解，依斯马利教徒用它来发展他们的想像力。他们转向伊朗古老祆教的神话，加人某些新柏拉图学派的观点，而演化出一种对救恩史的新认知。我们前面提过，在比较传统的社会中，人们相信他们在此地尘世的体验乃是重复在天国已发生的事件。柏拉图的形象论或理念论，乃是把这个永恒的信仰以哲学的语言表达出来。例如，在前伊斯兰的伊朗，真实有两个层面：可见的(getik)天空和无法以肉眼见到的天国(menok)的天空。比较抽象和精神性的真实也是一样，有形象的事物在天国复制出来，以赋予它真正的真实与永恒的意义。

这些天国原型的真实感，就像我们想像中的事件或形象，似乎比我们世俗的存在更真实更有意义。这个理论可说是为了解释为何世事多数令人沮丧，而我们仍相信人生与世界是有意义的。在10世纪时，依斯马利把这个神话加以复兴，并富想像力地加入柏拉图的发散说。波斯人改信伊斯兰时弃置了这个神话，但仍然是他们文化遗产的一部分。阿法拉比想像出在神与物质世界之间，统辖托勒密星体的十个流出层。现在依斯马利把先知与教长变成这个天体架构的“灵魂”。在最高层的“第一天”界乃是穆罕默德的“先知”领域；“第二天”界乃是阿里，而七个教长依序管辖接下来的天界。最后到了最接近物质世界的领域乃是穆罕默德的女儿法蒂玛，也就是阿里的太太，没有她，这条神圣的谱系便不可能存在。因此她是伊斯兰之母，与神的智慧苏菲亚(Sophia)相等。这个神化的教长意象反映了依斯马利对什叶派历史真正意义的诠释。这并不只是许多外在、世俗事件(有许多是悲剧)的连续。这些在地球上的表象生命，是和原型秩序中的事件相对应的。

我们不应立即把这个观点视为妄想。今日的西方对客观的准确性感到自豪，但是依斯马利的秘密教徒追求的是宗教的“隐藏”或“秘密”层面，与我们所探求的目标大不相同。和诗人与画家一样，他们使用的象征主义与逻辑无关，但他们觉得它所显现的真



实,却比由感官认知和以理性概念表达的真实要深刻。因此,他们发展出一种《古兰经》的读法,称之为"回归法"(tawil)。他们觉得这个方法可以把他们带回到原型的《古兰经》,当穆罕默德在有形可见的尘世吟诵它的同时,也在无形隐藏的天界被朗读。伊朗什叶派已故历史学家柯尔宾(Henri Corbin)曾把"回归法"的训练比喻成音乐和声的训练。依斯马利仿佛能够同时在不同层次听一个"声音"——《古兰经》或圣训的一句,他试图训练自己在听到阿拉伯语的同时,也听到它天界对应的原型。这种训练使他汲汲于批判的能力沉静下来,而觉察到沉默之声,就像印度教徒倾听那环绕在神圣音节"嗡"声四周不可名状的沉默一样。当他倾听沉默之声时,他开始觉察到,我们对神的言语和概念,与完整的真实存在着极大的鸿沟。这种训练帮助穆斯林真正了解神的原貌,奚基斯塔尼(Abu Yaqub al - Sijistani, 971 年殁)这位主要的依斯马利派思想家解释道。穆斯林常常以拟人化的方式来谈论神,把他变成一个巨型的人,有的则把他的宗教意义抽干,使神化约成一个概念。但是奚基斯塔尼采用的是双重否定的方法。我们应从否定方式谈论神开始,例如,我们要说他是"非存有"而非"存有","不是无知的"而非"聪明的"等。但是我们应立即再否定这抽象、没有生气的否定,而说神"不是非无知的",或者他"不是无",就像我们平常说话的用法一样。借着重复使用这种语言上的训练,依斯马利秘教徒将觉察到,用语言来传达神的奥秘的不当。

认识自己的人,就认识神

后期的一位依斯马利思想家克尔马尼(Hamid al - Din Kirmani, 1021 殁)在《智性的芬芳》一书中,描述这种训练所产生的极大平和与满足感。这绝不是一种枯燥无味的脑力训练,或是卖弄学问的把戏,而是把依斯马利一生的细节赋予意义。依斯马利派作者常常以启发和转化等词语来谈论他们的秘密教义。"回归法"不是用来提供有关神的资讯,而是创造出一种惊奇敬畏感,以比理性更深的层次启发依斯马利神秘主义者。它也不是遁世主义。依斯马利

教徒乃是政治的积极分子。事实上,第六教长加法尔把信仰定义为行动。和先知与教长一样,信仰者必须在俗世中具体表现他对神的体验。

这些理想也为“纯净兄弟会”所接受。这个密教团体兴起于什叶派兴盛的10世纪的巴士拉,或许是依斯马利教派的分支。和依斯马利教徒一样,他们也致力于科学的追求,特别是数学和占星学,也包括政治行动。和依斯马利教徒一样,纯净兄弟会的成员也寻求生命隐含的密意。他们的书信体诗文(Rasail),其后成为一种哲学科学的百科全书,非常受欢迎,传播远及西班牙西部。兄弟会的成员也结合科学和神秘主义。数学被视为哲学与心理学的前奏或基础。有许多数字代表心灵内涵的不同性质,而且也能帮助修行者觉察心的运作。就像圣奥古斯汀认为了解自己是了解神不可或缺的步骤一样,深刻地了解自己也成为依斯兰神秘主义的核心。和依斯马利教派有渊源的逊尼派苏非神秘主义者有句格言说:“认识自己的人,就认识神。”这是从兄弟会的第一篇书信中摘录出来的。当他们冥思心灵的数字时,就被带回原初的惟一,也就是人类心灵核心的真我。

兄弟会教徒和伊斯兰哲学家也很接近。和穆斯林的理性主义者一样,他们也强调真理的惟一性。这可在每个地方得到验证。一个真理的追求者“不应躲避科学、轻视书籍,也不应狂热的执著某个信条”。他们发展出一种新柏拉图学派的一神概念,神被视为是普罗提诺那不可言喻、无法理解的“惟一”。和伊斯兰哲学家一样,他们支持的是柏拉图的发散说,而非传统《古兰经》的虚无中创世说,世界表现出神圣的理性,而人可以净化自己理性力量的方式参与神性,并回归到那原初的“惟一”。

伊斯兰哲学的最高峰

伊斯兰哲学在伊本·希那(Abu Ali ibn Sina, 980－1037),也就是西方所熟知的阿维森那(Avicenna)的著作中达到最高峰。生于中亚布哈拉(Bukahra)什叶派官员家庭的伊本·希那也受到过



去与他父亲争论的依斯马利教徒影响。他是个天才儿童：16 岁成为许多著名医生的顾问，18 岁精通数学、逻辑与物理。他对亚里士多德的学说不甚了解，但在看过阿法拉比的《亚里士多德形而上学之旨趣》(*Intentions of Aristotle's Metaphysics*)后便豁然贯通。他是个四处游走于伊斯兰帝国的医生，靠病人随意施舍的金钱为生。他一度成为统治现在伊朗西部与伊拉克东南部一带什叶派布叶德王朝(Shii Buyid dynasty)的大臣。他是个绝顶聪明、头脑清楚的智者，绝不是腹中俭陋的清谈家。但他也是个好色之徒，据说因为酒色过度而于 58 岁的盛年死去。

伊本·希那了解，伊斯兰哲学需要针对伊斯兰帝国内变化的情势加以调整。阿巴斯王朝在衰退中，哈里发王国已不再能被看成像是柏拉图《理想国》中所描述的哲学理性社会。伊本·希那自然对什叶派的宗教与政治灵感深有同感，但是他对伊斯兰哲学的新柏拉图学派更感兴趣，后来他比任何以往的伊斯兰哲学家更成功的把此派学说伊斯兰化。他认为，假如伊斯兰哲学要实现它呈现真实完整面貌的说法，那么它就必须对一般大众的宗教信仰赋予意义，不论我们选择以何种方式诠释，它都是政治、社会及个人生活中的重要事实。伊本·希那不认为启示宗教是次级的伊斯兰哲学，他主张像穆罕默德这样的先知比任何哲学家都更胜一筹，因为他不依赖人类的理性，能直接而直观地了解神。这与苏非神秘主义者的神秘经验类似。普罗提诺曾称此为最高形式的智慧。但这并不表示理性不能了解神。

伊本·希那所发展出的一套神存在的理性论证，乃是依据亚里士多德的证明，亚氏的论证后来在中古世纪的犹太教与伊斯兰哲学家间成为标准模式。他和伊斯兰哲学家对神的存在都毫无疑义。他们也从未怀疑人类单凭理性就可以达致对无上存有存在的知识。理性是人类最高贵的活动，它是神圣理性的一部分，而且很明显的在宗教的探索中扮演重要的角色。伊本·希那把它看成是具有以理性能力发现神的人的宗教责任，因为理性可以精练神的概念，从而免除迷信与神人同性论的观点。专注以理性论证神存在的继承者，并未与我们观念中的无神论者争论。他们要运用理性尽

可能的发现神的本质。

伊本·希那的"证明"是从思考我们心智运作的方式开始。我们见到世界上的每种存有，都是许多不同的元素组合而成的复合体。例如，一棵树包括木材、树皮、树髓、树液和树叶。当我们想要了解某件事物时，我们就"分析"它，把它打碎成它的组成元素，直到不能再分解为止。简单的元素是首要的，复合的事物则是次要的，因此，我们持续寻找不能再简化的事物。伊斯兰哲学的格言说，真实是逻辑连贯的整体。这句话的意思是说，我们对简单性永无止境的追求，必然会反映出更高层次的事物。和柏拉图学派学者一样，伊本·希那也觉得我们四周所见事物的多样性，必然是依存于一个更根本的单位体上。因为我们的心智确实把复合体视为次要和衍生的，这种倾向必然是由事物以外简单、更高的真实所引发。复杂的事物是偶然发生的，偶然的事物则次于它们所依赖的真实，这就好像家庭中的小孩在地位上次于赋予他们生命的父亲一样。如果某种事物本身不由其他事物构成，那么它就是哲学家所说的"必要存有"，也就是说它不需要依赖其他事物存在。有这样的存有吗？像伊本·希那这样的伊斯兰哲学家理所当然地认为宇宙是理性的，而在理性的宇宙中必然有一个不受因果拘束的存有，一个位于存在层级最高点的不被动的推动者。一定有某种事物启动了因果链，缺少了这个至高无上的存有，我们就不能与整体的真实交感，反过来这便意味宇宙是不连贯、不理性的。这个所有的复合、偶然真实所依存的绝对简单存有，就是宗教上所称的"神"。因为它是最高级的事物，所以必然是完美而值得尊敬与崇拜的。但因为它的存在与其他事物是如此的不同，它不是存有链中的另一个项目。

见不如不见

哲学家们与《古兰经》都同意神本身就是简单的"惟一"。因此，他不能够再被分析或打碎成部分的元素或属性。因为此一存有是绝对简单，它没有原因、没有特质，也没有时间的层面，我们绝对无法加以描述。神不可能是论述性思想的对象，因为我们的头脑无法

像处理其他事物一样处理他。因为神是独一无二的，所以他无法被类比成一般意义下偶然存在的任何事物。因此，当我们谈论神时，最好使用否定的语言，以便能区别他和其他我们谈论的事物。不过由于神是所有事物的来源，因此我们可以对他提出某些特定的假设。因为我们知道善是存在的，所以神基本上“必然是”善的；因为我们知道生命、力量与知识存在，所以神必然拥有最完美的生命、力量与智慧。

亚里士多德说，因为神是纯粹的理性——他同时既是理性的行为本身，也是思想的主体与客体——所以他只能沉思他自己，而不认知次级、偶然的实在界。这与启示之神的形象不符，据说他知道所有的事物，而且在创世的秩序中出现并积极活动。伊本·希那试图采取一个妥协的立场，他认为神太过尊贵崇高，因此无法降格迁就像人类这样低贱存有的知识及行为。诚如亚里士多德所说，“有些事情见不如不见。”神不能和地上某些极低俗微小的生命接触而玷污了自己。他在永恒的自我了解行为中，神了解了所有由他发散出来以及由他赋予生命的事物。他知道自己是短暂生命发生的原因。他的思想是如此的完美，以致他的思想与行为乃是同样的一件事，所以他对自己的永恒沉思，产生了伊斯兰哲学家所描述的流出过程。但神只是以一般和普遍的方式了解我们和我们的世界，他并不处理个别的事物。

然而伊本·希那对这个抽象解释神本质的方式并不满意，他想要把它和苏非派神秘主义者、依斯马利派神秘主义者等信仰者的宗教体验连接起来。由于对宗教心理学感兴趣，他便用普罗提诺的流出层级来解释先知的经验。在从太一下降的十个存有阶段中，伊本·希那臆测，每个阶段都有十个纯粹的智慧存有，还有启动托勒密十大天体的灵魂与天使，他们联合形成介于人与神间的中间区域，并与依斯马利想像的原型真实世界相对应。这些智慧存有也拥有想像力，事实上他们是想像的纯粹状态，透过这个中介的想像领域——而不是透过推论的理性——人类得以达到他们对神最完整的理解。

在我们这个世界——第十层——最后的智慧存有乃是启示的

圣灵，也就是加百列天使，他是光与知识的来源。人类的灵魂由两种理性组成：一种是与世界连接的实践理性，另一种则是与加白列天使保持密切关系的沉思理性。因此，先知们才有可能获得对神直观和想像的知识，它们与智慧存有享有的知识类似，是超越实践与推论的理性。苏非神秘主义者的体验显示，人们可以不用逻辑和理性而得到具有哲学水准的一神观点。他们不用三段论逻辑，而用象征主义与意象等富想像力的工具。先知穆罕默德圆满完成了与此神圣世界的直接结合。这种对心灵意象与启示提供的心理学解释，使得较有哲学倾向的苏非神秘主义者能够讨论他们自己的宗教体验，这点我们将留待下一章讨论。

证明对宗教的怀疑

事实上，伊本·希那自己到了晚年似乎也变成了神秘主义者。在他的论文《告诫书》中，他很明显的开始对以理性途径认识神持批判的态度，因为他觉得此一途径的成效令人沮丧。于是他转向他所谓的"东方哲学"。这并不是指地理位置上的东方，而是光的来源。他意图写一本秘密教法的论述，其方法是建立在启发与推论的双重训练上。我们无法确定他曾否写过这篇论文，如果他确实写过，它也并没有流传下来。但是诚如我们下一章将讨论的，伟大的伊朗哲学家苏拉瓦底（Yahya Suhrawardi）所创建的伊希拉基（Ishraqi）学派，确实如伊本·希那所预见的将哲学与宗教精神加以融合。

伊斯兰神学与哲学的训练启发了伊斯兰帝国内的犹太教徒，使他们产生了类似的智识运动。他们开始以阿拉伯文写作自己的哲学，第一次把形而上学与玄想的质素带入犹太教中。和穆斯林哲学家不同的是，犹太哲学家不关心所有哲学科学的范畴，而几乎完全专注在宗教事务上。他们觉得必须要以犹太教自己的概念来回应伊斯兰的挑战，这就牵涉到如何调和《圣经》位格化的神与伊斯兰哲学家的神的问题。和穆斯林一样，他们忧虑《圣经》与《大法典》中拟人化的一神形象，并且问道：他怎能和哲学家的神一样呢？他

们担忧创世的问题以及启示和理性之间的关系。他们当然得出不同的结论,但是却高度依赖穆斯林的思想家。因此,第一位以哲学诠释犹太教的撒狄亚(Saadia ibn Joseph, 882—942)不仅是一位研究犹太法典的学者,同时也属于穆太齐拉学派。他相信理性可以依它自己的力量获得神的知识。然而像穆斯林的理性主义者一样,撒狄亚对神的存在也毫不质疑。对撒狄亚而言,创世的神是如此明显的真实,以致在他的《信仰与意见之书》(*Book of Beliefs and Opinions*)中,他觉得有必要证明的不是宗教信仰,而是对宗教的怀疑。

撒狄亚辩称,犹太教徒不需要压制自己的理性以接受启示的真理,但这并不代表神完全不能被人类理性触及。撒狄亚体认到从无中创世的观念充满了许多哲学上的困难,而且无法以理性的语言解释,因为伊斯兰哲学的神是不能突然作出决定和产生变化的。物质世界怎么可能源自一个纯粹精神的神呢?在这点上我们达到理性的极致,而必须接受如柏拉图学派的观点:世界不是永恒的,它在时间里有个开端。这是惟一与《圣经》和常识一致的可能解释。一旦我们接受这点,我们便可以推演出其他有关神的事实来。创世的秩序是经过智慧的计划安排,它具有生命与能量,因此,创世的神必然也有智慧、生命与力量。这些属性并非如基督教三位一体说所认为的是分离的外显征象,而只是神不同的层面。只因为我们人类的语言不能适当的表达神的真实,所以我们必须以这种方式分析他,于是便破坏了他绝对的惟一性。假如我们要尽可能确实的描述神,我们只能说他存在。然而撒狄亚并未禁止对神作正面的描述,他也没有把哲学家遥远而不具人格的神置于《圣经》具人格的拟人化神之上。例如,当他试图解释我们在世界上体会到的苦难时,撒狄亚引用了《圣经》作者与犹太《大法典》的说法。他说苦难是对罪过的惩罚,它净化和锻炼我们以使我们谦虚。这无法满足一个真正的哲学家,因为它使神变得太人性化,而且把计划和意向都归之于他。但是撒狄亚不认为《圣经》中的启示之神次于哲学家的神。先知比哲学家优越,理性终究只能尝试有系统的证明《圣经》的教义。

其他的犹太教徒则更进一步。新柏拉图主义学者加比洛

(Solomon ibn Gabirol，大约 1022—1070) 在他的《生命之泉》(*Fountain of Life*)中，不接受无中创世的教义，却试图引用"流出理论"以赋予神某种程度的自发性与自由意志。他宣称流出的过程是出于神的意志或欲望，因而使它不是那么机械化；他同时也指出，神控制而非臣属于存在的规律。但是加比洛没有适切的解释物质如何从神衍生出来。其他的理论则较无创意。巴赫亚(Bahya ibn Pakudah，1080 年殁)不是个严格的柏拉图主义者，但是只要他需要，都会援引伊斯兰神学的方法。因此他和撒狄亚一样论证说，神在某个特定的时刻创造了世界。世界绝非意外的产生，把世界想成意外产生，就好像把写好的文章想成是墨汁泼洒在纸上一样荒谬。世界的秩序与目的显示，必然有个像《圣经》所示的创造者。在提出这个高度非哲学性的教义后，巴赫亚从伊斯兰神学转向哲学，提出伊本·希那的观点，证明一位必然的、惟一的存有必须存在。

巴赫亚相信惟一能适当崇拜神的人只有先知和哲学家。先知对神的了解是透过直观，哲学家则是以理性的知识来了解他。其他人只是崇拜自我意象投射出来的神，他们如果不试图证明神的存在与惟一性，就像是被他人引导的盲人一样。虽然巴赫亚和其他哲学家一样属于精英主义者，但是他也有强烈的苏非派倾向，理性可以告诉我们神存在，但是却无法告诉我们有关他的一切。就像巴赫亚论文《心的责任》(*Duties of the Heart*)的标题所显示的，他要用理性帮助我们培养出对神适当的态度。假如新柏拉图主义与犹太教相互冲突，他就会把它抛弃。他对神的宗教体验优于任何理性的方法。

痛苦的安萨里

但如果理性不能告诉我们神的一切，那么为何还要以理性来讨论神学问题呢？这个问题使宗教哲学史上重要而具象征意义的穆斯林思想家安萨里(Abu Hamid al - Ghazzali，1058—1111)感到痛苦。生于库拉珊(Khurasan)的他，曾在著名的阿沙里派神学家朱瓦伊尼(Juwayni)的指导下学习，在他 32 岁时被指派为巴格达声

誉卓著的大清真寺负责人。他的任务是为逊尼派教义辩护,以对抗什叶派依斯马利教的挑战。然而安萨里绝不罢休的个性,使他就像猎犬一样的探求真理,操心虑患至死方休,而且绝不轻易满足于简易的传统答案。他告诉我们:

我曾探索过每一个黑暗隐密之地。我曾对每个问题毫不留情的攻击,我曾投入每一处深渊。我曾检验过每个教派的信条,我试图呈现每个社会最深刻的教义。这一切可以使我辨别真伪,并对健全的传统与异说的杜撰加以区隔。

他寻找的是像哲学家撒狄亚那种无可置疑的确定性,但他逐渐觉醒过来。不论他的研究如何彻底,他都无法掌握到绝对的确定性。他同时代的人依据他们个人的需要与性向,分别用以下几种不同的方式来探索神:伊斯兰神学、什叶派教长、伊斯兰哲学和苏非神秘主义。安萨里为了要了解"所有事物的真正本质"似乎把以上的每种途径都研究过了。他研究的这四大伊斯兰派别的弟子都宣称他们的学说是确实无误的,但安萨里质疑说,我们如何能够客观地验证这样的说法呢?

安萨里和现代怀疑论者一样清楚的知道,确定乃是一种心理状态,并不必然是客观真实的。哲学家说他们以理性的论证获得知识;神秘主义者坚称他们从苏非秘法中得到它;依斯马利派教徒则觉得只有从他们教长的教诲中才能得到。但是我们称为"神"的真实是无法实证的,所以我们如何能确定自己的信仰不是妄想呢?较传统的理性证明无法满足安萨里严格的标准。伊斯兰神学家以圣典中的命题为基础,但是这些命题并未通过合理质疑的验证。依斯马利派教徒依据的是隐密而无法接触的教长的教导,但是我们如何能确定教长受过神的启发,假如我们找不到他,那么这个启示又有什么用?伊斯兰哲学特别无法令他满意。安萨里的辩论中极大部分是针对阿法拉比和伊本·希那的。他相信只有与他们同一领域的专家才能驳斥他们,安萨里研究伊斯兰哲学家达三年之久,直到他完全精通为止。他在论文《哲学家的不连贯》(*The Incoherence of*

the Philosophers）中论证说，哲学家是以未决定的问题为论据来狡辩。假如哲学局限在医药、天文学或数学等世俗、可观察的现象上，则它是十分有用的，但却无法告诉我们任何有关神的知识。怎么可能有人能证明“流出说”呢？哲学家凭什么主张神只知道普遍而非特定的事物？他们能够证明这点吗？他们认为神因为太崇高而无法知道卑微真实的论证是不正确的，对事物的无知何时变成是件优秀的事？这些命题的每一项都无法有效地加以验证，因此哲学家寻求超过心智能力和无法以感官验证的知识，乃是不理性、非哲学的举动。

但是一旦了解上述的真理后，诚实的问题探索者又将如何呢？圆满而不可动摇的一神信仰是可能的吗？他锲而不舍的探求所造成的紧张，使安萨里悲痛异常，因而使他崩溃了。他发现自己无法吞食东西，而且觉得自己被命运与绝望的力量压得喘不过气来。最后在 1094 年左右，他发现自己不能言语或演讲：

神让我的舌头衰退，直到不能教学为止。所以我总是强迫自己在特定的某一天上课，以便帮助许多学生，但是我的舌头一个字都说不出来。

他陷入忧郁的病态中。医生诊断出他根深蒂固的冲突，并告诉他说除非能从隐藏的焦虑中解放出来，他永远不可能恢复正常。由于恐惧自己若不能重建信仰将陷入地狱之火的危险中，安萨里辞去他声誉卓著的学术职位，而加入了苏非教派。

安萨里的回归

在那里他找到他所寻找的事物。在不放弃理性的情况下——他一直对较过度的苏非形式不信任，安萨里发现秘教的训练可以对某种称作“神”的事物，产生直观的感受。英国学者包克（John Bowker）说，存在（Wujud）的阿拉伯文是由字根 wajada（意思是“他发现”）衍生出来。因此就字面的意义而言，Wujud 的意思是“那可

以被发现的事物”，它比希腊形而上的词汇要来得具体，而给予穆斯林更多活动的空间。一位想证明神存在的阿语系哲学家不需要把神变成另一个客体。他只要证明他可以被发现就行了。虽然神存在的惟一绝对证明，只有当信仰者死后与神圣的真实面对面时才会出现——或者也不会出现，但是宣称在此生就经验到它的先知或神秘主义者的报告，则应被仔细考虑。苏非神秘主义者当然宣称他们经验到神的存在，wajd 这个字乃是用来形容他们在狂喜之境中体认到神的特殊用语，他们百分之百确定这是真实而非只是幻想。当然这些由他们提出的报告有可能是错误的，但是在成为苏非神秘主义者 10 年之后，安萨里发现宗教体验乃是检验那超越人类理性与脑力活动的惟一方式。苏非神秘主义者对神的了解不是理性或形而上学的知识，但它很明显的与传统先知的直观经验类似，因此，苏非神秘主义者以重新体验伊斯兰的核心经验，“建立”了他们自己的伊斯兰真理。

安萨里于是制定了一套能为正统穆斯林接受的神秘信条。他们一般对伊斯兰的神秘主义者抱持怀疑的态度，这点我们会在下一章讨论。和伊本·希那一样，他回归到古代的信仰，相信有个超越世俗感官经验的原型世界存在。有形的世界乃是他称为柏拉图智慧世界的次级复制品。这是所有的伊斯兰哲学家所公认的。《古兰经》和犹太教、基督教的《圣经》也提到这个精神世界。人类横跨这两个真实领域，同时属于物质世界以及较高层的精神世界，因为神已经在他身上刻画了神的肖像。在他的论文《神龛之光》中，安萨里诠释了我在上章中摘录的《古兰经》描述光的章节。在这些诗句中，光指的是神和其他发光的物体如灯和星星。我们的理性也会散发光芒。它不仅能使我们认知其他物体，而且像神一样可以超越时空。因此，它是同一精神真实的一部分。但为了澄清所谓的“理性”并不只是我们大脑的分析能力，安萨里提醒他的读者，他的解释不能以字面的意思了解，我们只能以保留创造性想像的象征语言来讨论这些问题。

然而某些人拥有比理性高的能力，安萨里称之为“先知的精神”。没有这种能力的人不可因为没有经验过它而否定它的存在。



这就好像一个不懂音乐的人，只因为自己无法欣赏就说音乐是虚幻一样的荒谬。我们可以靠推理和想像力了解神到某个程度，但是最高的知识形式，只有像先知和神秘主义者那些拥有此一特殊"神的能力"的人才能达到。这听起来像是精英主义，不过其他传统的神秘主义者也同样宣称，像禅或佛教的静坐所必备的直观和接纳能力，乃是像做诗一样的特殊天赋。不是所有的人都有这种神秘的天赋。安萨里把这种神秘的知识描绘成一种对造物者独一存在或存有的觉知状态。神秘主义者能够超越为满足不具天赋的常人而设的暗喻世界。他们：

> 能够了解神是世界惟一的存有，除了他的面容外，所有事物的面容都会衰败毁灭(《古兰经》28:88)……事实上，在他以外的任何事物都是纯粹的虚无，而且从存有的立场来看，因为它从(柏拉图的流出层级的)第一智慧存有得到生命，所以所有事物的存有皆非自己存在，而是与它创造者的面容有关，也因此惟一真正存在的事物乃是神的面容。

神不是可以理性证明其存在的外在客观存有，而是无所不包的真实与终极的存在，我们不能用体认依存于它的存有或是属于它必要存在一部分事物的那种方式来体认它，我们必须培养一种特殊的了解模式。

安萨里最终又重返其巴格达的教职，但是从未再改变他的信念，亦即以逻辑和理性证明不可能说明神的存在。他在传记体的论文《从错误中解脱》中强烈的论证说，伊斯兰哲学与神学都无法满足一个陷于失去信仰危险的人。当他了解除了合理的怀疑外，不可能证明神的存在时，他自己也一度濒临接受怀疑主义的边缘。因为我们称为真实的"神"超出感官认知与逻辑思想的领域。因此科学与形而上学不能证明安拉的存在，也不能反证其不存在。对于那些不具备像神秘主义者或先知特殊天赋的人，安萨里设计了一种训练，使穆斯林能够在日常生活的琐事中，培养出对神真实的意义来。他为伊斯兰留下永难磨灭的印象。穆斯林再也不会那么容易就

假定，神可以用科学或哲学的方法加以证明。从此以后，穆斯林哲学与宗教精神和对神较神秘的讨论变得不可分离。

上帝的本质永难捉摸

他也对犹太教产生了影响。西班牙哲学家沙帝克（Joseph ibn Saddiq，1143 殁）使用伊本·希那对神存在的证明，小心澄清说神不是另一个存有——不是我们普通言语意义中"存在"的事物之一。假如我们宣称了解神，那么神便是有限而不完美的。我们对神所能做出最正确的陈述是，他是不可思议而完全超越我们本性的理性力量。我们可用肯定的语言谈论神在世界的活动，但是神的本质则永远难以捉摸。托雷丹（Toledan）的医生阿雷维（Judah Halevi，1085—1141）与安萨里的思想十分接近。神不能以理性验证，这不表示信仰神是非理性的，它只是表示以逻辑证明其存在是没有宗教价值的。它能告诉我们的极其有限，除了合理的怀疑之外，我们无法说明为何这个遥远、不具人格的神会创造出这个不完美的物质世界，或者它如何与这个世界发生有意义的联接。当哲学家宣称他们已透过理性的运作，和赋予宇宙生命力的神圣智慧存有结合时，他们是欺骗自己。惟一对神拥有直接知识的人是先知，他们与哲学毫无关系。

阿雷维对哲学的了解不如安萨里，但是他也同意对神惟一可靠的知识是透过宗教体验。和安萨里一样，他也假定了某些特殊的宗教能力，但宣称那是犹太教徒才拥有的特权。虽然他试图和缓自己的立场，说明异教徒也可以透过自然律而了解神，但是他的伟大哲学著作《宫廷对话录》的目的，就在证明以色列在万国中的特殊地位。和《大法典》的犹太法律学者一样，阿雷维相信任何犹太人只要谨慎遵守诫律，便可以拥有先知的精神。他所体验到的神不是能以科学证明的客观事实，而基本上是一种主观经验。他甚至可以被视为是犹太教徒"本性"自我的延伸。

这个神圣的原则仿佛是等待它所应附属的他，所以它应该像

先知和圣徒的例子一样，变成他的神……这就好像灵魂等待进入胎儿中，直到后者的生命力完整到足以接收这更高层的事物状态为止。也就像自然本身等待温和的气候，使她能滋润土地，生长植物一样。

因此，神不是陌生、强制的真实，犹太人也不是被神性摒除在外的自主存有。神可以被看成是人性的完成，人类潜能的充分发挥。此外，他所接触的"神"纯粹是属于他自己的创见，这点我们将在下一章中作更深入的探讨。阿雷维谨慎的将犹太人经验到的神和神自身的本质加以区别。当先知和圣徒宣称他们经验到"神"时，他们知道的不是他的本身，而是他的神圣活动，这只是他超越、不可接触的真实的夕阳余晖。

伊本·路希德

然而伊斯兰哲学并没有因为安萨里的驳斥而完全消失。科尔多瓦(Cordova)有位杰出的穆斯林哲学家试图要复兴它，并辩称它是宗教的最高形式。伊本·路希德(Abu al-Walid ibn Ahmad ibn Rushd, 1126—1198)，也就是欧洲熟知的阿维罗依(Averroës)，在西方的犹太人与基督徒间成为权威。13 世纪期间他的著作被翻译成希伯来文与拉丁文，而他的亚里士多德评注，对著名的神学家如麦摩尼德斯(Maimonides)、圣托玛斯(Thomas Aquinas)和大阿伯特(Albert the Great)等人都产生过极大的影响。13 世纪的雷南(Ernest Renan)推崇他为自由精神的代表，对抗盲目信仰的理性主义之王。然而在伊斯兰世界中，伊本·路希德却是比较边陲的人物。从他生前与死后的影响，我们可以看出东方与西方了解神的方式以及神的概念的分界点。

伊本·路希德激烈的反对安萨里对哲学的谴责以及他公开讨论秘密教义的方式。和他的前辈阿法拉比与伊本·希那不同的是，他除了是个哲学家外，也是个伊斯兰神意法的法学家(Qadi)。伊斯兰的法律学者向来对哲学以及它完全不同的神表示怀疑，但是伊

本·路希德设法将亚里士多德与较传统的伊斯兰信仰结合起来。他相信宗教与理性之间没有任何矛盾，而是以不同的方式表达同样的真理，两者追求的是同样的神。然而并非每个人都能作哲学思考，因此哲学只是为知识精英而设。它会使大众感到困惑，使他们导致错误，并危及他们永恒的得救。因此秘密传统的重要性在于不让那些不适合接受这些教义的人陷于危险。苏非秘教与依斯马利派教徒的秘密教义研究也是如此。假如不适合的人要学习这些心智上的锻炼方法，他们可能会得重病，并衍生出各种心理上的失调。伊斯兰神学也同样的危险。它不及真正的哲学，但却错误地让人以为他们从事合理的哲学讨论，然而事实却非如此。因此它只会激起毫无结果的教义辩论，削弱未受教育者的信仰，并使他们感到焦虑。

伊本·路希德相信，接受某种确定的真理对得救是很重要的，这是伊斯兰世界的创新观点。伊斯兰哲学家是教义的主要权威，只有他们能诠释圣典，他们是《古兰经》中所描述"深植于知识"的人。其他所有的人都会以表面的意义与价值来阅读《古兰经》，只有哲学家能尝试象征的诠释。但即使是哲学家也必须赞同某些必要教义的"信条"，伊本·路希德把它们条列如下：

1. 神的存在是世界的造物者和支撑者。
2. 神的统一性。
3.《古兰经》中赋予神的属性，如知识、力量、意志、听、看与言。
4.《古兰经 42：9》，"没有任何事物像他"，清楚表达了神的惟一性与无可比拟。
5. 神创造全世界。
6. 先知启示的有效性。
7. 神的公义。
8. 最后审判日身体的复活。

这些有关神的教义必须"完全被接受"，就像《古兰经》对它们表达的立场十分明确一样。例如，哲学并不总是赞成创世的信仰，

所以应如何了解这些《古兰经》教义并不明确。虽然《古兰经》明白的说到神创造世界，但却没有提他“如何”做到，以及世界是否是在某个特定的时间被创造出来。这使得哲学家能够自由的采用理性主义者的信仰。《古兰经》也说神有知识等属性，但是我们不知道到底这是什么意思，因为我们对知识的看法必然是不适当的人类概念。因此，当《古兰经》说神知道我们所做的每一件事，它并不一定与哲学家的见解矛盾。

因为伊斯兰世界中神秘主义是如此的重要，以致伊本·路希德建立在严格理性神学上的神概念没有什么影响力。伊本·路希德在伊斯兰教中是个受尊敬但次要的人物，不过他在西方却变得非常重要，西方透过他而了解亚里士多德，并发展出比较理性的一神概念。大部分的西方基督徒对伊斯兰文化所知有限，而且对伊本·路希德以后的哲学发展一无所知。因此，一般都把伊本·路希德当作是伊斯兰哲学的结束。事实上伊本·路希德同时期的伊拉克与伊朗有“两位”杰出的哲学家，他们对伊斯兰世界有极为重要的影响。苏拉瓦底和阿拉比（Muid ad – Din ibn al – Arabi）遵循路本·希那而非伊本·路希德的路线，试图将哲学与神秘的精神加以融合。我们将在下一章讨论他们的著作。

麦摩尼德斯

伊本·路希德在犹太世界的杰出弟子是伟大的犹太《大法典》学者兼哲学家的麦门（Rabbi Moses ibn Maimon, 1135—1204），也就是一般所熟知的麦摩尼德斯。和伊本·路希德一样，麦摩尼德斯出生于西班牙首都科尔多瓦，当地对哲学可以更深化一神概念的理解渐渐形成共识。然而当科尔多瓦陷入阿摩拉维（Almoravids）狂热的柏柏尔族（Berber）教派侵扰时，犹太社群也遭到迫害，麦摩尼德斯只好被迫逃离西班牙。这个与中世纪基教派冲突的经验，并没有使麦摩尼德斯仇视整个伊斯兰教。他和双亲在埃及定居下来，并位居政府高官，甚至成为苏丹（国王）的御医。他的名著《迷途指津》（*The Guide for the Perplexed*）也在此完成，论证犹太教徒的信仰不

是任意独断的一套教义，而是基于理性原则形成的。和伊本·路希德一样，麦摩尼德斯相信哲学是宗教知识的最高形式，是通往神的高贵之路，不应揭示给大众，而应保留在哲学精英圈内。但和伊本·路希德不同的是，他确实相信普通人可以经过教育，学习以象征的方式诠释圣典，以避免拟人化的一神观点。他也认为某些教义对得救是绝对必要的，于是公布了与伊本·路希德极为相似的十三信条：

1. 神的存在。
2. 神的统一性。
3. 神的非物体性。
4. 神的永恒性。
5. 禁止偶像崇拜。
6. 先知启示的有效性。
7. 摩西是最伟大的先知。
8. 真理源自神性。
9. 犹太律法的永恒有效性。
10. 神知道人的行为。
11. 因此他可以审判人类。
12. 他会派遣弥赛亚。
13. 死者的复活。

这在犹太教乃创新之举，从未被完全接受。和伊斯兰教一样，正统的观念对犹太人而言是十分陌生的。伊本·路希德与麦摩尼德斯的信条说明，以理性与智识的途径了解宗教，将导致教条主义和把真诚的"信仰"(faith)与对教条的"正确信念"(correct belief)画上等号。

然而麦摩尼德斯也谨慎声称，神基本上是人类理性所无法了解和接触的。他以亚里士多德和伊本·希那的论证证明神的存在，但坚称神是不可言喻且无法描述的，因为他绝对纯一。先知们使用寓言并告诉我们，惟一能有意义而广泛讨论神的只有象征性、暗示



性的语言。我们知道神不能被类比成任何存在的事物。因此,当我们试图描述他时,最好使用否定的语言。不说"他存在",而要否定他的不存在,依此类推。和依斯马利派教徒的认识一样,否定语言的使用乃是提升我们体认神的超越性的一种训练,提醒我们他的真实与可怜人类所能想像的任何观念是大不相同的。我们甚至不能说神是"良善的",因为他与我们任何所谓"良善"的事物都相去甚远。这是一种将我们本身的不完满排除于神之外的方式,使我们不致把自己的希望与欲求投射到他身上。否则就会依我们的自我意象和好恶来创造神。但是我们可以经由"否定之道"形成某些肯定的一神概念。因此,当我们说神"不是无能的"(而不说他是强而有力的),他的逻辑推论便是神必定能够行动。因为神"不是不完美的",他的行动必然是完美的。我们说神"不是无知的"(也就是说他是聪明的),我们可由此演绎出他是十足聪明而无所不知。这种演绎只能用来描述神的活动,而"非"其本质,他的本质仍旧超出我们理智所能达到的范围。

当必须要在《圣经》的神与哲学家的神间作一选择时,麦摩尼德斯总是会选择前者。尽管虚无中创世的教义在哲学上不属于正统说法,麦摩尼德斯仍会赞同传统的《圣经》教义,而扬弃哲学的流出说。诚如他指出的,虚无中创世说与流出说都不可能只靠理性彻底证明。他也认为先知的启示比哲学优越。先知与哲学家谈论的是同一个神,但是先知必须同时兼具想像和思维的天赋。他对神直接而直观的知识,要比经由推理所得的知识为高。麦摩尼德斯本人似乎也曾变得近乎神秘主义者。他谈到伴随这种神的直观体验而生的战栗兴奋——一种由于想像力臻于极致所生的感受。虽然麦摩尼德斯强调理性,但是他仍主张对神最高的知识,乃是从想像中衍生出来,不能只靠理性思维。

他的观念传播到法国南部与西班牙的犹太人社群,因此到了14世纪初期,该地区产生了相当于犹太哲学的启蒙运动。这些犹太哲学家中的某些人比麦摩尼德斯更属严格的理性主义。因此法国南部巴诺勒(Bagnols)的戈尔森(Levi ben Gershom, 1288—1344)否认神具有对世俗事务的知识。他的神乃是哲学家的神,不是《圣

经》的神。此说无可避免的引发若干反响。某些犹太教徒转向神秘主义，而发展出神秘的卡巴拉（Kabbalah）训练，以下我们将会谈到。其他人在悲剧发生而发现到哲学家的遥远之神不能慰藉他们时，便对哲学表示反感。在 13 和 14 世纪期间，基督徒“再征服”之战开始迫使占领西班牙的伊斯兰往后退缩，而且把西欧的反犹太主义带到伊比利亚半岛来。最后这股发展潮流造成了西班牙犹太人的毁灭，到了 16 世纪期间，犹太人远离哲学而发展出一套受神话学而非科学逻辑启发的全新一神概念。

十字军东征

西方基督教世界的圣战宗教此时已从其他的一神教传统分裂出来。1096 到 1099 年间的第一次十字军东征，乃是新西方的第一次合作行动，意味着西方开始从所谓“黑暗时代”的长期野蛮文化中复苏过来。由北欧基督宗教国家支持的新罗马帝国，为它重回国际舞台而奋战，但是盎格鲁人、萨克逊人和法兰克人的基督宗教才是主流。他们是富侵略性和战斗性的民族，需要的是积极扩张性的宗教。11 世纪期间，克吕尼(Cluny)大修道院及其所辖修道院的圣本笃会修士，试图把他们好战的心拘束在教会中，并以朝圣这类奉献的修行方式教导他们真正的基督徒价值。第一次十字军东征的成员就把他们到近东的远征视为是到圣地的朝圣之旅，但是他们对神和宗教的概念仍然非常原始。武士圣徒圣乔治(St. George)、圣麦丘立(St. Mercury)和圣德梅崔斯(St. Demetrius)在他们崇敬活动中的地位更高于神，和异教徒的神祇没有太大区别。耶稣被视为是十字军东征者的封建领主，而非降凡的道，他召唤他的武士们从异教徒手中重新夺回他的世袭遗产——圣地。当他们开始征旅时，某些东征的十字军决心以沿着莱茵河谷地屠杀犹太人社群的方式，来报复基督的死亡。这并非教皇乌尔班二世(Pope Urban II)召集十字军东征的原始构想之一，但是对许多参加东征的十字军而言，长征 3000 英里，与他们几乎一无所知的穆斯林战斗，而实际上杀害——或他们认为杀害——基督的民族却反而在他们隔壁好



好地活着，根本是错误的。在前往耶路撒冷漫长的征途中，当十字军几乎难逃灭绝命运而绝处逢生时，他们只能认定自己必是受到特殊保护的神的选民。他就像过去带领古代以色列人一样的把他们引导到圣地。用普通的话说，他们的神仍是《圣经》前几章中原始的部落神祇。当他们终于在1099年夏天征服耶路撒冷时，他们以约书亚的狂热攻击该城的犹太人与穆斯林，残杀手段之残忍即使他们同时代的人也为之发指。

静默的叙述

自此以后，欧洲的基督徒便把犹太人和穆斯林视为神的敌人；有很长的一段期间，他们也对让他们觉得野蛮低俗的拜占庭希腊正教基督徒怀有深重的敌意。这根本与事实不符。在9世纪期间，西方某些教育水准较高的基督徒受到希腊神学的启发。因此，离开爱尔兰祖国到西法兰克国王光头查理（Charles the Bald）宫廷中工作的赛尔特族（Celtic）哲学家爱留根纳（Duns Scotus Erigena, 810 - 877），就把许多希腊教会教父的著作翻译成西方基督徒熟悉的拉丁文，假名迪尼斯的著作便是一例。爱留根纳强烈认为，信仰与理性是不互相排斥的。和犹太人与穆斯林的哲学家一样，他把哲学视为是通往神的高贵之路。柏拉图与亚里士多德乃是要求对基督宗教提出理性解释众人中的翘楚。《圣经》与教父著作的意义可以借由逻辑与理性的锻炼而得到彰显，但是这并不是字面上的诠释。某些《圣经》的段落必须以象征方式加以诠释，因为正如爱留根纳在他的《迪尼斯天国层级解说》（*Exposition of Denys' s Celestial Hierarchy*）的著作中所谈的，神学是“一种诗歌”。

爱留根纳用迪尼斯的辩证法来讨论神，他只能以吊诡的方式加以解释，以提醒我们人类智性的局限。以肯定和否定的方式来讨论神都是有效的。神是不可理解的，即使天使也不知道或了解他的本质，但是以“神是聪明的”等肯定语句来描述神是可以被接受的，因为当我们使用“聪明”这个字眼指涉神时，我们知道它代表的不是普通的意义。我们继续用否定的叙述如“神‘不是’聪明的”来提

醒这点。当我们结论说,"神'不止于'聪明的"时,这个矛盾的吊诡迫使我们必须更进一步谈到迪尼斯第三种谈论神的方式。希腊人称此为"静默的叙述",因为我们不知道"不止于聪明"可能代表的意义。同样的,这也不只是语言上的游戏,而是一种训练。把两种互相排斥的叙述并列,可以帮助我们培养出一种对"神"这个字的奥秘感,因为它不可能被限定在人类的概念中。

当他把这个方法应用在"神存在"这叙述时,爱留根纳也获得同样的综合命题:"神不止于存在。"神不是像他创造的事物那样存在,也不只是存在于他们之中的另一个存有者,这点迪尼斯早已指出。但这仍是个无法理解的叙述,因为爱留根纳评述:"说那存在的并不止于存在,并未告诉我们任何有关神的资讯。因为它说神不是存在的事物之一,而且不止于存在的事物,至于什么是存在,根本无法作出任何界定。"事实上,神是"无"。爱留根纳知道这听起来令人震撼,但他要读者不必惊讶。他的方法乃是设计来提醒我们,神不是个物体,他不是我们理解意义中的"存有"。神是"那超越存有的存有"。他不同于我们存在的模式,正如同我们不同于动物存在的模式,也正如动物不同于岩石存在的模式一样。但如果神是"无",那么他也就是"一切",因为这个"超级的存有"表示只有神是真正的存有,他是属于此存有部分之一切事物的本质。因此他所造的每个生物都是神灵显现的象征。爱留根纳赛尔特族的敬神方式——可由爱尔兰守护圣者圣派屈克(St. Patrick)著名的诗词"神在我头中,在我的理解中"看出——使他强调神的内涵性。在新柏拉图学派的宇宙存有层级中,集受造物大成于一身的人类,乃是这些神灵显现象征中最完全的。和奥古斯汀一样,爱留根纳认为我们可以在自身内找到有如隐藏于幽暗的杯中的三位一体之神。

神是一切也是无

在爱留根纳的神学中,神既是一切也是无,二者互相平衡而保持一种创造性的紧张关系。意在说明那只有"神"这个字所能象征的奥秘。因此当一个学生问他,假名迪尼斯称神为"无"是何意义

时，爱留根纳答复说神圣的善是不可思议的，因为它是“超本质”——也就是超越善本身——而且“超自然的”。因此：

当它在自己中沉思时，(它)现在不是、过去不是、将来也不是，因为它被理解为不是任何存在的事物，因为它超越所有的事物；不过当它以不可言喻的方式下降为存在的事物时，它被心目所见，只有它在所有的事物中，现在是、过去是、将来也是。

因此，当我们把神圣的真实看作它自身时，称之为“无”并无不妥，但是当这个神圣的“虚无”决定从“无到有”时，它所形成的每一个生物“都可以称为神灵的显现，亦即神显圣灵”。我们不能看见神自身，因为这个神对于一切个别意向和目的而言，并不存在。我们只能看见推动受造世界的神，以及展现在花朵、鸟、树和人类中的神。这个途径有它的问题：我们如何看待邪恶呢？它是不是如印度教所主张的，也是神在世上的一种显现呢？爱留根纳并未试图深入处理邪恶的问题，但是犹太教的卡巴拉神秘主义者们后来则把邪恶看成包含在神之内，他们发展出一种描述神从无到有的神学，它与爱留根纳的解释极为相似，虽然卡巴拉神秘主义者极不可能读过他的作品。

三位一体说的争辩

爱留根纳表示，拉丁人有许多值得希腊人学习，但是1054年东方与西方的教会关系失和，最后变成永久的教派分裂，虽然当时并非有意如此。这个冲突有其政治层面的因素存在，我不在此赘述，但三位一体说的争辩也是事件的焦点。公元796年西方基督教主教在法国南部弗雷吉斯(Fréjus)召开宗教会议，并在尼西亚信经(Nicene Creed)中额外加入一个条款。这个条款表明，圣灵不仅发自父，同时也发自子。拉丁的主教们想要强调父及子的平等，因为他们有些信徒暗中相信雅利安人的观点。他们认为把圣灵说成由父及子所发，可以强调他们同等的地位。尽管当时即将成为西方世

界君主的查理曼（Charlemagne）大帝对神学议题毫无了解，竟批准了新条款。但是，希腊人谴责这个说法。而拉丁人则坚称，这个教义是他们的教父所教授的。因此，圣奥古斯汀把圣灵看成统一三位一体的原则，主张他是天父及子间的爱。也因此我们可以正确的说，圣灵从他们二者所发，而新条款则强调三个位格本质上是统一的。

但是希腊人向来不信任奥古斯汀的三位一体说，因为它太过于拟人化。西方先谈神是惟一的概念，然后再从一元性中分出三个位格，而希腊人则先从三个位格开始，再宣称神的惟一性——他的本质是超越我们所能理解的。他们认为拉丁人把三位一体变得太容易为概念理解，而且拉丁文不能够精确地表达三位一体的相关观念。圣子的条款太过强调三个位格的一体性，而希腊人论证说，额外的条款不但没有暗示神基本上是不可理解的，反而使得三位一体说太过理性化。它使神成为一个拥有三个面貌或模式的存有。事实上拉丁人的主张绝非异端邪说，尽管它与希腊人"静默的精神"不相符合。假如双方有意和平，冲突是可以化解的，但是双方的紧张关系在十字军东征期间急剧升高，特别是在第四次东征的十字军于 1204 年劫掠拜占庭首都君士坦丁堡，并致命的打击了希腊帝国时，达到最高点。这圣子条款的裂痕显示，希腊人与拉丁人演化出相当不同的一神概念。三位一体说对西方精神的重要性从来不及它在希腊文化的地位。希腊人觉得，西方以这种方式强调神的统一性，是把他和"可以"定义讨论的"纯一本质"画上等号，类似哲学家的神。以下几章我们会讨论，西方基督徒往往对三位一体说感到不安，在 18 世纪启蒙运动期间，许多人便完全扬弃这个神学观念。事实上，许多西方的基督徒并非真的是三位一体论者。他们抱怨三位一体的教义不可理解，但不了解这就是希腊人坚持的基本道理。

在教派分裂后，希腊人与拉丁人走上不同的道路。在希腊正教中，神的研究仍然保持和往常一样，仍局限在神秘教义的三位一体与道成肉身中默想神。他们觉得"神恩的神学"或"家族神学"是矛盾的用语，他们对次要问题的神学讨论与定义特别不感兴趣。然

而,西方却逐渐想定义这些问题,并形成拘束每个人的正统意见。例如,宗教改革就把基督宗教世界分成更具敌意的阵营,因为天主教徒与新教徒对完成救赎的机制及圣餐的正确内容意见分歧。西方的基督徒不断地在这些有争议的议题上挑战希腊人,要他们发表意见,但是希腊人在这方面却远远落后,而如果他们真的回答这些问题,他们的答案通常听起来像是七拼八凑而成的。他们变得不信任理性主义,认为它不适合用来讨论必定无法用概念与逻辑掌握的神。形而上学在世俗的研究中是可以接受的,但是希腊人逐渐觉得它可能会使信仰发生危机。它诉求的对象是心智中比较多言、繁忙的部分,他们的神学不是智识上的意见,而是在只能通过宗教与神秘经验了解的神面前所展现出的一种有训练的静默。1082 年哲学家与人道主义者艾塔罗斯(John Italos)被以异端邪说而受审,因为他过度使用哲学,并采用新柏拉图学派的创世概念。这个刻意从哲学抽身的举动,正好发生在安萨里于巴格达崩溃、放弃神学成为苏非神秘主义者前不久。

我相信,以便了解

因此极为讽刺的是,西方基督徒正好在希腊人和穆斯林对哲学失去信心时,开始对哲学产生兴趣。柏拉图与亚里士多德的著作在黑暗时期没有拉丁文译本,所以西方必然处于落后状态。发现哲学是件刺激而令人兴奋的事。我们在第四章讨论过其道成肉身观点的 11 世纪坎特伯雷神学家安瑟伦(Anselm),似乎认为任何事都是可能证明的。他的神不是"无",而是所有存有的最高形式。即使不具信仰者也可以形成无上存有的观念,神是"惟一,所有事物的最高形式,只有它能够在永恒至福中自足"。然而他也坚称,神只能在信仰中被了解。这不如它表面上看起来那样吊诡。在他著名的祷词中,安瑟伦咀嚼以赛亚的话"除非你有信仰,你便无法了解":

> 我渴望一窥我心相信和极爱的真理。因为我不是为了拥有信仰而寻求了解,而是我相信,以便了解。我甚至相信:除非我有信

仰,否则我便无法了解。

"我相信,以便了解。"这句常被引用的话,不是放弃理智。安瑟伦并不是宣称要盲目地拥抱信仰,以期望某一天能够发觉其意义。他的主张应被了解如下:"我投入,以便了解。"在这里的"我相信"并没有今日"信仰"这个字的智识偏见,而是代表一种信任和忠诚的态度。即使在西方理性主义初露生机之时,对神的宗教经验仍然占有首要地位,比讨论和逻辑的理解要优先。

安瑟伦与神的存在

然而和穆斯林与犹太哲学家一样,安瑟伦相信神的存在可以被理性论证,他并设计了自己的证明,也就是一般所谓的"本体论"论证。安瑟伦把神定义为"不能想见比他更伟大的事物",因为这隐含了神可成为思想的对象,所以它可以被解释成:神是可以被人想像与理解的。安瑟伦论证说,这个"事物"必须存在。因为存在比非存在更"完美"或完整,所以我们想像的完美存有必然存在,否则它便不完美。安瑟伦的证明在受相信观念指向永恒原型的柏拉图思想控制的世界中,是真确而有效果的,但它就无法说服今日的怀疑主义者。英国的神学家马奎里(John Macquarrie)曾说,你可以想像自己有 100 英镑,但不幸的是,那无法使你的口袋里真有 100 英镑。

因此,安瑟伦的神是存有,而非迪尼斯和爱留根纳的"无"。安瑟伦愿意以较以往多数哲学家更肯定的语句来谈论神。他并未提议使用"否定之道"的训练,但似乎认为自然理性可以获致相当正确的一神概念,这点正是使希腊人对西方神学感到困扰之处。在圆满证明神的存在之后,安瑟伦便开始证明希腊人坚称违背理性与概念化的道成肉身与三位一体教义。我们在第四章谈论过他的论著《神为何成为人》,他在这本论著中对逻辑与理性思想的仰赖超过启示,他的论证在我们看来,基本上把人类的动机归同于神,但是他从《圣经》和教父著作摘录的语句,对他的论证而言纯粹是附



带的。他并非试图以理性名词解释神的奥秘的惟一西方基督徒。和他同时代、深具魅力的法国哲学家阿伯拉尔(Peter Abelard, 1079—1147)，也推演出一种三位一体的解释，他以牺牲三个位格间的区别为代价，来强调神的统一性。他同时也发展出一种对赎罪奥秘的成熟而有效的解释：基督被钉十字架而死被视为是要唤醒我们内在的怜悯，而透过此举他成为我们的救主。

心与脑分裂

然而阿伯拉尔基本上是位哲学家，他的神学则相当传统。他在12世纪的欧洲思想复兴中成为主要的领袖人物，而且吸引许多人遵循他的学说。这使他与孛艮地(Burgundy)修道院天才纵横的院长伯尔纳(Bernard)发生冲突。伯尔纳或可说是当时欧洲最有影响力的人，教皇尤金二世与法王路易七世都在他的掌控之中，而他流利的口才曾激起欧洲修道院的革命。许多年轻人离家追随他，加入致力改革圣本笃会宗教生活古旧的克吕尼修会(Cluniac)。当伯尔纳于1146年宣传第二次十字军东征时，原先对此远征反应冷淡的法国与德国，几乎狂热得要把他撕为碎片，蜂拥加入军队的人数之多使伯尔纳得意地写信给教皇说，整个乡村地区似乎变成荒无人烟。伯尔纳是个聪明人，他为西欧偏向外在的敬神活动注入新的内在层面，熙笃会的虔敬方式似乎影响了圣杯的传说，它描述的是前往不在这个世界，但代表神象征城市的心灵之旅。然而伯尔纳完全不信任像阿伯拉尔这类学者的智识主义，而且发誓要使他闭嘴。他指控阿伯拉尔“要把基督徒信仰的优点归于零，因为他假定人类的理性可以理解神的一切”。当伯尔纳宣称哲学家缺乏基督徒的爱心时，他提到圣保罗对慈善的赞美诗：“他看每件事都清楚了然，就像光洁无尘的镜子一样，但是他又可以面对面地检视每件事物。”爱心与理性因此是不相容的。在1141年伯尔纳召唤阿伯拉尔前赴森恩斯会谈，他事先安排布满他的支持者，有的人还在外面恐吓刚到的阿伯拉尔。要吓倒阿伯拉尔并不困难，因为那时他或许已染上帕金森氏症。伯尔纳以无碍的辩才攻击他，以致他在次年崩溃死去。

这是个象征心与脑分裂的时刻。在奥古斯汀的三位一体说中，心与脑是不可分的。穆斯林的哲学家如伊本·希那和安萨里也许认定只有智识无法了解神，但他俩最终所形成的哲学，都受到爱的理想以及神秘主义训练的影响。下面我们会谈到，在 12 与 13 世纪期间，伊斯兰世界的主要思想试图要融合心与脑，而把哲学与苏非神秘主义者鼓吹的爱与想像之精神看成密不可分的。然而伯尔纳似乎对智识感到恐惧，而想要把它和情绪、直观的心加以分开。这是很危险的，它可能导致不健康的感情分裂，其令人担忧的程度不下于枯燥无味的理性主义。伯尔纳宣传的十字军东征变成一场灾难，部分原因是它依赖不受普通常识节制且凶狠否定基督教博爱精神的理想主义。伯尔纳对待阿伯拉尔的方式很明显的欠缺慈善精神，而他更催促基督徒以残杀异己和把他们赶出圣地的方式，来表现他们对基督的爱。伯尔纳对试图解释神的奥秘并稀释宗教惊奇敬畏感的理性主义怀有恐惧是正确的，但是不能批判地检验偏见，而且完全不受羁绊的主观，则会导致宗教越权的最糟情况。我们需要的是有知识而明智的主体，而不是强烈压抑理性并扬弃慈爱等宗教正统精神的浮滥情绪主义。

圣托玛斯的贡献

极少有思想家像圣托玛斯(Thomas Aquinas, 1225—1274)对西方基督教作出如此重大的贡献，他试图综合奥古斯汀以及刚出现在西方的希腊哲学。在 12 世纪期间，欧洲学者群聚于与穆斯林学术交流的西班牙。在穆斯林与犹太人知识分子的协助下，他们进行一项庞大的翻译计划，把这项知识的财富带进西方。阿拉伯人翻译的柏拉图、亚里士多德和其他古代世界的哲学家，现在又被译成拉丁文，使得北欧人第一次有机会阅读到这些著作。翻译人员同时也翻译近期的穆斯林学术著作，其中包括伊本·希那的著作，以及阿拉伯科学家和医生的发现。就在某些基督徒一心一意要摧毁近东的伊斯兰同时，西班牙的穆斯林则帮助西方建立起他们自己的文明。圣托玛斯的《神学大全》(*Summa Theologiae*)试图要整合新哲



学与西方的基督教传统。圣托玛斯特别对伊本·路希德的亚里士多德诠释印象深刻。然而和安瑟伦与阿伯拉尔不同的是,他不认为像三位一体这类奥秘可用理性证明。而且他小心区别"不可言喻的神的真实"及"人类有关他的教义"。他同意迪尼斯的看法,神的真正本质不是人类心智所能企及,"因此人类了解神的最后方法,就是了解我们对他一无所知,因为他知道神的本身超越所有我们对他的了解。"有个关于他的故事说,当他口述完《神学大全》的最后一句时,圣托玛斯悲伤地把头靠在手臂上。当他的誊写员问他怎么回事时,他回答说,他所写出来的东西与他所见到的相比,只是一把稻草。

为了要把信仰与其他的真实并列陈述,而不把它贬抑为自己单独存在的领域,圣托玛斯把他的宗教体验放在新哲学的系统中讨论是有其必要的。过度的智识主义固然会伤害信仰,但是如果要避免漫无节制的把神当作我们自我中心行为的背书,宗教体验的内容必须要经过正确的评估才行。圣托玛斯对神的定义回归到神在摩西面前对自己所下的定义:"我就是我"。亚里士多德曾说,神是必然的存有,因此圣托玛斯把哲学家的神与《圣经》的神加以联结,而称神为"自有"。然而他说得十分清楚,神不是像我们一样的另一个存有。把神定义成绝对存有本身是恰当的,"因为它并不代表任何特殊(存有)的形式,而是存有本身。"把后来西方盛行的理性主义一神观点怪罪给圣托玛斯是不正确的。

然而不幸的是,圣托玛斯给人一种印象:只要先从自然哲学证明神的存在,神便可以像其他哲学观念或自然现象一样加以讨论。这表示我们可以了解其他世俗真实同样的方式了解神。圣托玛斯列举神存在的五种"证明",后来在天主教世界变得极为重要,而且新教徒也予以采用:

1. 亚里士多德"原初推动者"的论证。

2. 另一类似的"证明",主张不可能有无限系列的原因,因此必须有个开始。

3. 由伊本·希那提出的"偶然性"论证,要求有"必然存有"的



存在。

4. 亚里士多德的论证，相信这个世界的优越层级隐含着最佳的完美。

5. 宇宙是经由设计的论证，主张我们在宇宙中所见的秩序与目的不可能只是随机造成的结果。

这些证明在今天已不具说服力，即使从宗教的观点而言，也相当值得怀疑。因为除了宇宙是经由设计这个论证可能例外之外，其余每个论证都隐约暗示：神只是存有链上"另一个"存有者罢了。他是至高无上的存有，必然的存有和最完美的存有。使用"第一原因"或"必然存有"等词汇，确实隐含神不可能是我们知道的任何存有，而是存有的基底或他们存在的条件。这确实是圣托玛斯思想的旨趣。然而《神学大全》的读者没有警觉到这个重大的区别，他们在谈论神时仿佛只把他当成最高形式的存有。这是过度简化的看法，会把这个超级存有变成以我们自己意象创造出来的偶像，而且很容易会变成天上的超级自我。我们因此说西方大多数人都是以这种方式看待神，或许不能说是不正确的。

把神与欧洲新流行的亚里士多德主义加以联结是很重要的。哲学家一向急于使神的观念与时俱进，如此不致使它贬抑到古旧落伍的地步。神的观念与经验在每一代都必须重新创造。但是大多数的穆斯林已用所谓用脚投票的方式，坚决认定亚里士多德对神的研究贡献不大，虽然他在自然科学等其他领域极为有用。我们前面提过，亚里士多德对神的本质的讨论被其著作的编者名之为"物理学之后的学问"：他的神只是物理真实的连续，而不是完全不同秩序的另一个真实。因此在穆斯林世界中，后继对神的研讨大部分都把哲学与神秘主义加以混合。单凭理性对我们称为"神"的真实，是无法达到宗教层次的理解的，但是假如我们不愿被混乱、纵容——或甚至危险——的情绪所困，宗教的体验也必须经过批判的理性和哲学的训练加以过滤。

波拿文都拉的跟进

与圣托玛斯同时期的圣方济会会士波拿文都拉(Bonaventure, 1217—1274)与他的看法大致相同。他也试图以宗教体验来讲述哲学,而使双方受益。在《三重道路》(*The Threefold Way*)中,他依奥古斯汀的观点,在创世中到处都看到三位一体的"三个位格",而在《通往神的心灵之旅》(*The Journey of the Mind to God*)中,他更以"本性的三位一体说"作为他论述的起点。他诚恳地相信,三位一体可以被纯粹的本性理性证明,而由强调宗教体验是一神概念之重要基本元素所带来的危险可因而避免。他把他的修会创始者亚西西(Assisi)的方济各(Francis)视为是基督徒生活的伟大典范。像他自己这样的神学家以观察生活事件的方式,可以发现教会教义的生活证据。突斯坎(Tuscan)的诗人但丁(Dante Alighieri, 1265—1321)也发现,他的人类同伴——但丁的例子是弗罗伦斯的比亚翠丝(Beatrice Portinari)——可能就是神的显现。这个位格化了解神的方式可以回溯到圣奥古斯汀。

波拿文都拉也在他讨论法兰西斯作为神的显现时,应用了安瑟伦对神存在提出的本体论证明。他论证说法兰西斯在生命中的优异表现似乎超过了人类,因此当我们仍然在此尘世生活时,就有可能"看见和了解那最好的是……不可能再有比这更好的了"。我们能够形成如"最好的"这类概念,就证明它必然存在于神的无上完美中。假如我们遵照柏拉图与奥古斯汀的建议进入我们自己,我们将会发现神的意象就在"我们自己的内在世界中"反映出来。这种内省的功夫是很重要的。参与教会的礼仪当然是重要的,但是基督徒必须先沉潜入他自性的心灵深处,在那里他会被"带入超越理智的出神之境",而且可以发现超越我们人类有限概念的神。

波拿文都拉和圣托玛斯都把宗教体验视为首要的因素。他们都忠于伊斯兰哲学的传统,因为在犹太教与伊斯兰中,哲学家往往是神秘主义者,他们敏锐的觉察到理智在神学问题上的局限。

他们分别在他们的研究中演化出神存在的理性证明，以陈述他们的宗教信仰，而且也把它和其他较平常的经验连接起来。他们个人对神的存在没有怀疑，但是许多人对他们成就的局限有充分的体认。这些证明不是设计来说服没有信仰的人，因为当时还没有我们现代意义的无神论者。因此这种自然神学不是宗教经验的前奏而是它的附带产物。伊斯兰哲学家不相信在拥有神秘体验之前，你必须以理性先说服自己神是存在的。假如真需要证明，那次序也是刚好相反。在犹太教、穆斯林和希腊正教的世界中，哲学家的神快速地被神秘主义者的神所取代。

7

神秘主义者的“神”

位格神的概念

因为犹太教、基督教以及某种程度的伊斯兰教，都发展出位格神的概念，所以我们倾向认为这个理想最能代表宗教。位格神使一神教徒对个人神圣而不可疏离的权利加以重视，而且协助他们培养对人类性格的欣赏。犹太－基督教传统于是帮助西方获致它评价极高的自由人文主义。这些价值最初都珍藏在能做出人类所有行为的位格化神中，神和我们一样喜爱、判断、惩罚、看见、听闻、创造和毁灭。耶和华最初是一个具有强烈人类好恶的高度位格化神祇，后来他变成一个超越的象征，他的思想不是我们的思想，而且他的行径就像天高耸矗立于地球之上那样远高于我们。位格化的神反映出一个重要的宗教洞见，亦即没有任何崇高的价值会是低于人类的。因此，位格主义(personalism)一直是宗教与道德发展过程中的一个重要的阶段，而且对许多文化而言，是不可或缺的一个阶段。以色列的先知把他们的情绪与热情归同于神，佛教徒与印度教徒也必须把个人的奉献包括在至高真实的化身(auatars)中。基督教以宗教史中独特的方式，让个人成为宗教生活的中心，它把犹太教中固有的位格主义发挥到极致。也许没有某种程度的这种确认与感情同化，宗教就无法生根。

但是位格神可能成为极大的负债。他可能只是我们自己意象中刻画出的偶像，是我们有限需求、恐惧与欲望的投射。我们假定他喜爱我们所喜爱的，痛恨我们所痛恨的，为我们的偏见背书而非迫使人们超越它们。当他不能防止灾难或甚至渴望悲剧时，他看起来是冷淡无情而残酷的。相信灾难是神之意志的简易信仰，可以使



我们接受那根本无法接受的事。位格神会有性别一事也是局限的，这表示人类一半的性别(指男性)以女性为代价而被神圣化了。这可能在人类性别的习俗中，导致神经官能性的不当失衡。因此，位格神可能是危险的。“他”不但不会把我们从局限中超拔出来，反而会鼓励我们自满地保持在这种状态中，“他”可以使我们和“他”看起来同样的残酷、无情、自满和偏狭。“他”不但不能启发所有先进宗教应有的慈悲特质，反而会鼓励我们判断、谴责和边缘化其他事物。因此，人格化神的观念似乎只是我们宗教发展过程中的一个阶段。所有的世界宗教似乎都认识到这个危险性，也都试图超越至高无上真实的人格概念。

我们可以把犹太《圣经》解读成，对变成神的部落位格神祇耶和华的精致化与更进一步扬弃。三大一神教信仰中最位格化宗教的基督教，试图以引介超位格的三位一体说，使道成肉身的崇拜合理化。穆斯林很快便对《古兰经》中暗指神像人类一样“看见”、“听闻”和“判断”的文句质疑。三大一神教都各自发展出神秘主义的传统，使它们的神超越位格的品类，而成为与涅槃和梵天——真我较类似的非位格真实。只有少数人能够体认真正的神秘主义，但在三大信仰中(除了西方的基督宗教)，最终成为信仰者正规信仰对象的，乃是神秘主义者体验到的神，一直到近代这个情况才有了转变。

历史上的一神教原先并不具神秘倾向。我们已评估过佛陀等的沉思经验与先知经验间的差异。犹太教、基督教与伊斯兰教基本上都是积极的信仰，致力确保神的意志能像在天堂一样的在地上实现。这些先知型宗教的中心旨趣乃是神与人的遭遇或亲自会面。这个神被体验成行动的无上命令，他召唤我们朝向他，让我们选择拒绝或接受他的爱与关怀。这个神是以对话而非沉思的方式与人类发生关联。他说出神谕，不仅变成奉献的主要焦点，而且必须在尘世生活有缺陷和悲剧的情境中痛苦地化身成人。三大一神教最位格化的基督宗教中，人与神的关系是以爱来说明其特质，但是爱的重点是，自我必须在某种意义上被消除。不论是对话或关爱，自我中心主义永远有可能。语言本身可能是一种限定的机能，

因为它把我们埋藏在世俗经验的概念中。

神话与宗教

先知们对神话宣战，他们的神在历史及当前的政治事件中，而非原初、神圣的神话时代中发挥作用。但是，当一神教徒转向神秘主义时，神话被重新肯定为宗教经验的主要表现形式。“神话”(myth)、“神秘主义”(mysticism)与“神秘”(mystery)三个词之间有语言学上的关联。三者皆从希腊文的动词 musteion 衍生出来，意思是闭上眼睛或嘴巴。因此，三个词都源于黑暗与静默的经验。它们不是今天西方世界的流行用字。例如，“神话”这个词常常被视为是谎言的同义词，在通俗的说法中，神话是不真实的事。政客或电影明星会以它们是“神话”的说法，来驳斥那些对他们活动的下流报道，而学者则用神话的或虚构的，来指涉对过去的错误观点。自启蒙运动以来，“神秘”被视为是需要澄清的事物。它常常与混乱的思想有关。在美国，侦探故事被称为“神秘”，而问题可以被圆满的解决正是这种类型的本质。下文我们会谈到在启蒙运动期间，即使宗教人也把“神秘”视为一个坏的字眼。同样的，“神秘主义”常常与古怪的人、江湖郎中或沉溺的嬉皮有关。因为西方从未真正热中于神秘主义，即使在它全盛时期的世界其他地区中亦然，所以对此类型宗教精神的基本智慧和训练之理解极少。

然而迹象显示这个潮流也许在转向。自从 1960 年代以来，西方人发现某些瑜伽和宗教如佛教的效益，它们的优势在于未受到不当有神论的污染，于是在欧洲与美国大为盛行。已故美国学者乔瑟夫·坎伯(Joseph Campbell)的神话研究作品近来成为风尚。现在西方对心理分析的狂热，可以视为是对某种神秘主义的欲求，因为我们在两个领域间发现令人震惊的相似性。神话学通常致力于解释心灵的内在世界，而弗洛伊德与荣格都本能地转向俄底浦斯等希腊古代神话，以解释他们的新科学。可能是西方人感觉需要在纯粹科学观点的世界观外，另外寻求替代的观点。

王座神秘主义

神秘的宗教更为直接，而且在困难的时候，似乎比以知性为主的信仰更有帮助。神秘主义的训练帮助修炼者回归惟一的本体，亦即原初之时，而且培养一种它时刻临在的感觉。然而2至3世纪期间发展出来的早期犹太教神秘主义，对犹太人而言是很难接受的，它似乎强调神与人之间的鸿沟。犹太人想要从被迫害和被边缘化的世界逃开到更强大神圣的领域。他们把神想像成强有力的国王，只能以通过七重天界的危险旅程接近。神秘主义者不是用犹太教士简单、直接的方式，而是用夸大、浮夸的语言来表达自己。犹太教痛恨这种宗教精神，而神秘主义者则渴望不要与它们敌对。然而这种被称作"王座神秘主义"(Throne Mysticism)的宗教精神必然满足了某种重要的需求，因为它一直与伟大的犹太法学院同步兴盛，直到在12和13世纪被并入犹太教的神秘主义卡巴拉秘教为止。5世纪和6世纪于巴比伦编辑的"王座神秘主义"古典文献认为，对其经验保持静默的神秘主义者，觉得与犹太教士传统有强烈的关联，因为他们使伟大的法律学者如阿基瓦(Akiva)教士、以实玛利教士和尤哈南(Yohannan)教士，成为此一宗教精神的英雄。当他们代表人民标识出一个新路标时，他们展现出的是犹太心灵的一个新的极端。

我们前面提过，犹太教士具有某种非凡的宗教经验。当圣灵从天上以火的形式下降到犹太教士尤哈南及其弟子身上时，他们显然已讨论过以西结有关神之马车奇异心象的意义。马车以及以西结瞥见坐在王座上的神秘人物，似乎就是早期神秘臆测的主题。"马车之研究"（Ma' aseh Merkauah）往往与创世故事（Ma' aseh Bereshit）意义之臆测相联结。对神秘上升到最高天界神之王座的最早解释，强调了这个精神旅程的极大危险：

我们的教士教导说：有四个人进入果树园，他们是班·阿札伊(Ben Azzai)、班·佐马(Ben Zoma)、阿赫尔(Aher)和教士阿基瓦。

教士阿基瓦告诉他们说:“当你触碰到纯大理石的石头时,不要说‘水!水!’因为据说:‘凡是说错话的人,不能在我眼前立足。’”班·阿札伊凝视后死去。关于他,《圣经》上说:“主的眼前珍贵的乃是他圣徒的死亡。”班·佐马凝视后大为震撼。关于他,《圣经》上说:“你发现蜂蜜了吗?尽量吃得满足,免得你因为吃饱,而呕吐出它来。”阿赫尔遂长出嫩枝来(亦即变成异教徒)。阿基瓦教士则在平静中离去。

只有阿基瓦教士足够成熟,能在神秘的宗教方式中不受损伤地存活下来。人类心灵深处的旅程带有极大的个人风险,因为我们也许不能忍受自己在那儿发现的事物。这就是为什么所有的宗教都坚持:神秘的宗教旅程只能在专家的指导下进行,他可以监控经验,指导新手通过危险的地方,而且确保他们不会像死去的可怜的班·阿札伊和发疯的班·佐马那样不自量力地行事。所有的神秘主义者都强调智性与心理稳定的需要。禅师说神经官能症的人想要在冥思中寻求治疗是无用的,因为那只有使他病得更重。某些被尊为神秘主义者的欧洲天主教圣徒的奇异而怪僻的行为必须被视为是精神错乱才对。这则犹太《大法典》圣徒的神秘故事显示,犹太人从最初就觉察到这类危险。后来,他们等到年轻人完全成熟后,才准他们成为卡巴拉秘教的练习者。神秘主义者也必须结婚,以确定他在性方面是健康的。

神秘主义者必须通过神话中的七重天界领域,以达到神的王座,但是这只是想像中的旅程。它从未以字面上的意义被了解,总是被认为是一种通过内心神秘区域的象征性提升。阿基瓦教士对“纯粹大理石石头”的警告,所指的或许是神秘主义者在他想像旅程许多关键点上所必须说出的通关口诀。把这些意象清楚的呈现在心中,乃是此一辛苦训练的一部分。今天我们知道,无意识是浮现于梦中、幻象以及异常的心理性或神经性状态如癫痫或精神分裂症的一团积聚心象。犹太教的神秘主义者并不认为他们“真的”飞越天空或是进入神的王宫,而是把充斥他们心中的宗教意象,以控制得宜和有秩序的方式加以排列。这需要极大的技巧、特定的气



质和训练。它需要和禅或瑜伽训练相同的集中注意力，这两种训练也是在帮助接受训练者，在心灵迷宫般的路径中找出他们的道路来。巴比伦的圣贤高恩(Hai Gaon, 939—1038)以当代的神秘练习方式，来解释这四个圣徒的故事。"花果园"指的是灵魂神秘地上升到神的王宫中的"天厅"(hekhalot)内。想要进行此一富想像力内在旅程的人，必须是"值得尊敬"或"有某种特质的净化"，假如他想"凝视天上的马车和高高在上的天使的大厅"，就必须如此。它不会自然的发生。他必须完成类似全世界的瑜伽士和冥思者所练习的特定运动：

他必须绝食特定天数，他必须把头放在两膝间，同时把脸朝向地面，以柔声细语向自己说出对神的赞美。因此，他凝视心底的最深处，这就好像他用他的眼睛看到七重天厅，一厅又一厅的观察其中可以发现的事物。

虽然"王座神秘主义"最早的文献，始于2世纪或3世纪，但是这种冥思的时代或许更为久远。因此，圣保罗提到他的一位"属于弥赛亚"的朋友，大约14年前被带到第三重天。保罗不确定如何诠释这种心象，但是他相信这个人"被带到天堂中，而听到许多不被允许，也不可能以言语表达出来的事"。

这些心象本身不是目的，而是达到超越正常概念、不可言说的宗教经验的手段。它们受到特定神秘主义者宗教传统的限制。犹太教的冥想家看得见七重天的心象，乃是因为他的宗教想像所储存的就是这些特定的象征。佛教徒看见的是许多佛和菩萨的意象，基督徒的心中会呈现"童贞玛丽亚"的意象。冥想家如果把这些心中的幻影视为是客观的，或视它们不止是超越的象征，那便是错误的。因为幻觉往往是一种病态，所以要处理和诠释专注冥思和内在反思过程中浮现的象征，需要相当的技巧与心智平衡才能做到。

《高度的度量》

这些早期犹太心象中，最奇特和最具争议性的一种，出现在《高度的度量》(*Shiur Qomah*)一书中，它是5世纪的文献，描述以西结见到的坐在神之王座上的人物。该书称此为“我们的造物主”。对这个神的心象的奇特描述，或许是根据阿基瓦教士最喜爱的《圣经》雅歌(*Song of Songs*)的某一段而来。文中新娘如此描述她的爱人：

我的爱人英俊健壮，
是万人中的佼佼者。
他的面色红润；
他的头发像波浪，像乌鸦那么黑；
他的眼睛像水池旁的鸽子，
用奶水洗净，站在溪流边。
他的两颊像花园那样可爱，种满了香草。
他的嘴唇像百合花，
给没药汁(注：用作香料、保护剂的阿拉伯、东非产树脂)润湿了。
戴着镶“他施”(Tarshish)(注：《圣经》列王纪中提到的海港)宝石的手镯。他的躯干像光滑的象牙，镶嵌着蓝宝石。
他的腿是雪花石膏的圆柱。

有些人把这段文字看成是对神的描述。让好几代犹太人感到惊愕的是，《高度的度量》一书竟然对列出的每一部分手足，更进一步加以度量。在这本怪异的文献中，对神的度量是令人感到困惑的。人心无法与它抗衡。古代波斯的距离单位“帕拉桑”(parasang)相当于180兆个“手指”，而每个“手指”可以从地球的一端延伸到另一端。这些巨大的尺寸使人心感到恐慌，因而放弃遵循它们的企图，或甚至根本不能想像有这样庞大的东西。这就是其中的关键。

《高度的度量》一书试图告诉我们,神是不能度量的,也是不能以人类的名词包括的。想要如此做的企图就证明了这个计划是不可能的,从而使我们重新体验神的超越性。不令人惊讶的是,许多犹太人觉得这种想度量纯粹精神化的神的奇怪尝试是一种亵渎。这就是为什么像《高度的度量》这种秘密的文献,不轻易让人知道的原因。如果从上下文关系来了解文义,则《高度的度量》一书可以对那些在他们精神导师指导下,准备接近它的修炼者,提供一种对超越所有人类概念范畴的神之超越性的新洞见。它当然不能以字面的意义理解,它所要传递的讯息当然不是秘密的。它有意要激发出某种能产生惊奇与敬畏感的心境来。

《高度的度量》一书介绍了两种三大信仰共通的神秘主义一神图像要素。首先,它基本上是运用想像力的;其次,它是不能言喻的。该书描述的人物乃是神秘主义者在心灵提升后,看到坐在王座上的神的意象。这个神绝对没有任何柔顺、可爱或具人格性之处,事实上,他的神圣性确实令人有疏离感。然而,当他们看到他时,神秘的英雄突然唱出歌来,其中有关神的资讯极少,但却留下强烈的印象:

神圣的特质,权力的特质,恐惧的特质,可怕的特质,
敬畏的特质,惊讶的特质,和恐吓的特质——
这些就是造物者,以色列之神——阿多奈 (Adonai) 的服饰的特质,
他戴上王冠,走向他光荣的王座,
他的服饰里外全刻上了“耶和华,耶和华”,
没有眼睛能看它,不论是血肉之眼,
或是他仆人的眼睛皆然。

假如我们不能想像耶和华的斗篷像什么样子,又如何能见到神本身呢?

早期犹太教神秘主义最著名的文献,也许是5世纪的《创世之书》(*Sefer Yezirah*)。该书并未试图要实际的描述创造过程,它的解

释赤裸裸的全是象征性的，而且是以语言来显示神的创世过程，仿佛他的创世有如写作一本书。不过语言已经完全被转化了，而且创世的讯息不再清晰。希伯来语的每个字母都被赋予数字的价值，借着结合字母与神圣数字，以无限形态重组它们的方式，神秘主义者使他们的心脱离日常的语言含义。这样做的目的是绕过理性作用，提醒犹太教徒没有任何文字或概念可以代表“名言”所指涉的真实。把语言推到极限，以及使它产生非语言意义的经验，再度使我们感受到神属于别异（他者）的特性。神秘主义者不愿意与神直接对话，他们所体验到的神乃是无可抗拒的神圣，而非富有同情心的朋友和父亲。

上升的意象

“王座神秘主义”并不是独一无二的。据说先知穆罕默德从阿拉伯前往耶路撒冷庙堂山（Temple Mount）的“夜行”，也是类似的经验。他曾被天使加白列用天马在睡梦中载走。到达目的地时，他受到亚伯拉罕、摩西、耶稣和其他先知的欢迎，他们肯定穆罕默德的先知任务。于是加白列与穆罕默德开始他们循梯（miraj）而升七重天界的危险之旅，每重天都由一位先知主管。最后，穆罕默德到达神的领域。早期的资料来源因尊敬而对最后的神视保持沉默，下列《古兰经》中的章节相信就是指这个心象而言：

> 他确定在最大极限的命运之树旁第二次看到他，在接近预许花园之处，以无名光芒薄纱罩住的命运之树……
>
> 而且眼睛没有犹豫，也没有彷徨，他确实看到某些宇宙支撑者最深刻的象征。

穆罕默德并未看到神本身，只看见指向神圣真实的象征：在印度教中，命运之树所代表的是理性思想的限制。神视不可能诉求于思想或语言的正常经验。上升到天堂乃是象征人类心灵所能达到的极限，它刻画出的是终极意义的门槛。

上升的意象是很普通的。圣奥古斯汀曾在俄斯替亚与他的母亲摩尼加有上升到神那儿的体验，他以普罗提诺的语言来描述这个经验：

我们的心被朝向永恒存有自身的炽热感情提升。我们一步步爬升到超越所有有形物体与天堂本身的境界，在那里，太阳、月亮与星星的光芒照耀于地球上。我们以对你作品的内在省思、对话与惊奇而进一步上升，并进入我们自己的心灵之中。

奥古斯汀的心充满的是希腊伟大存有链的意象，而非犹太七重天的意象。这不是通过外在空间到"客观存在"之神那儿的字面意义旅程，而是到内在真实的一种心灵提升。这种出神的心灵旅程似乎是从外赋予的东西。当他说"我们的心灵被提升"时，仿佛他和摩尼加都是神的恩典的被动接受者，但是这个稳定朝向"永恒存在"的爬升，乃是经过深思熟虑的。类似的上升意象，诚如乔瑟夫·坎伯所说，被记录在"从西伯利亚到火地岛"的巫师的出神经验中。

上升的象征显示出世俗的知觉作用已被远远抛在后面。最后达到的神的经验完全是无法形容的，因为普通的语言不再适用。犹太教神秘主义者"惟一"不描述的就是神的本身！他们告诉我们有关他的斗篷，他的王宫，他的天庭，以及使他不被人看见的薄纱，这些都代表了永恒原型。臆测穆罕默德飞升天堂的穆斯林，强调他最后神视的心象的矛盾本质，他既看到神的出现，又没有看到神的出现。一旦神秘主义者努力通过心中意象的领域，便到达概念和想像都不能再进一步使他提升的境界。奥古斯汀与摩尼加对于他们飞升之旅的极点，都同样保持沉默，以强调它对时间、空间与普通知识的超越性。他们"谈论而渴慕"神，并"在心理完全集中的瞬间些微地感觉到它"。然后他们回归正常的言语，说话的语句又有开始、中间与结束的区别：

因此我们说：假如对任何人而言，血肉之躯的喧嚣沉默下来；

假如地、水和空气的意象也安静了；假如诸天本身也与外界隔绝，心灵本身也不发出声音，而且以不再思考自身的方式超越自己；假如所有想像中的梦与心象都被排除；假如所有的语言和短暂无常的事物都沉默——因为假如任何人能听到，那么以下便是他们会说的话："我们并不是创作自己的人，我们是由永恒驻留的他所创作的。"(诗篇 79:3,5)……我们向外延展的那一刻，以及达到超越所有事物之永恒智慧的那一瞬间的心灵能量，就是这个样子。

这不是自然主义位格神的心象，也就是说，他们尚未透过任何自然沟通的正常方法"听到他的声音"，不论是透过普通的言语，天使之声，或是透过自然和梦的象征主义。他们似乎已"触碰"到超越所有这些事物背后的真实。

虽然它很清楚地受到文化的制约，这种"上升"似乎是无可置疑的生活事实。不论我们要如何诠释，世界各处以及各个历史阶段的人，都有过这种冥想的经验。一神教徒把这个高峰的洞见称为"神视"；普罗提诺假定它是惟一全体的经验；佛教徒称它为涅槃的预示。不论如何称呼它，关键在于这是拥有特定精神天赋的人都想要从事的事。神秘的一神经验有某些特质是所有信仰者所共有的。它是渗及内在旅程的一种主观经验，而不是对自我之外的客观事实所作的感知；它是由心灵中产生之意象的部分——通常称为想像，而不是透过比较知性和逻辑的功能来进行。最后，它是神秘主义者刻意在他们心中创造出来的事物。特定的生理或心理练习可以产生最后的神视，它总是不知不觉地降临到他们身上。

"心灵极大的努力"

奥古斯汀似乎认为，享有特权的人类能够在此生某个时刻看见神，他引证摩西和圣保罗作为例子。教皇格里高利一世（Pope Gregory the Great, 540—604），这位公认的精神生活大师和有势力的教皇，却不同意这个看法。他不是位知识分子，而且身为一位典型的罗马人，他对宗教精神抱持一种比较实用的观点。他用云、雾、



黑暗等隐喻，来说明人类对神性的所有知识都是晦涩不明的。他的神仍然隐藏在不可穿透的黑暗中不为人类所知，而此一黑暗比希腊基督徒如尼撒（Nyssa）的格里高利和迪尼斯所经验到的未知之云痛苦许多。对格里高利而言，神乃是一种痛苦的经验。他坚称神是很难接近的。我们想要以熟悉的方式谈论他，仿佛彼此间有某些共同之处，是绝对不可能的。我们对神完全一无所知。我们无法依据对人类的知识预测他的行为，"所以只有当我们了解到，我们无法知道有关他的任何事时，我们有关神的知识才是真理。"格里高利常常强调接近神的痛苦与努力。冥思的喜悦与平静，只有在强烈的挣扎后，才能经历短暂的几秒钟。在尝到神的甜美前，灵魂必须从它自然质素的黑暗中奋战出来：

> 它不能从它自身中以惊鸿一瞥的方式，把它的心眼固定在它拥有的事物上，因为它受到自己习惯的强制而向下沉。此时它努力、挣扎而且致力于超越它自己，但都因为被疲倦所制，而下沉回到它自己熟悉的黑暗中。

神只能在"心灵极大的努力"后才能被接触到：心灵必须像雅各与天使扭打那样地与他纠缠。通往神的道路要受到罪恶、眼泪和疲累不堪的围剿，当它接近他时，"灵魂所能做的只是哭泣"。由于受到它渴望神的"折磨"，它只能"在眼泪中得到休息，完全被耗尽了"。一直到12世纪格里高利都是很重要的精神指引，西方很明显地不断觉得神是个紧张的体验。

不同形式的神秘主义

在东方，基督徒对神的经验是以光而非黑暗加以刻画。希腊人演化出一种不同形式的神秘主义，这在世界各地的神秘主义中都可以找到。这种神秘主义不依赖意象和心象，而是依赖假名迪尼斯所描述的静默经验。它们很自然地避开所有关于神的理性概念。诚如尼撒的格里高利在他《雅歌评注》中所解释的，"心所了解的每个

概念都将成为那些寻道之人追求的障碍。"冥思的目标是要超越观念、超越意象和一切,因为这些都会使人分心。然后他会获得某种"亲临的感觉",无法界定而且当然超越所有人类与他人关系的经验。这种态度称为"宁静"或"内在的静默"。因为文字、观念与意象只会把我们拉下来与此时此地的尘世缠绕,所以心灵必须要靠注意力集中的技术刻意加以静化,以便培养出一种在静默中等待的状态。只有到那时,心灵才有希望理解那超越它所能想像一切事物的真实。

我们怎么可能知道那不可理解的神呢?希腊人喜爱这种吊诡,崇尚静默的神秘主义者遂转向传统把神的本质和他在世界的实现或活动加以区分的办法,以便使我们能够经验到某种神圣的东西。因为我们永远不可能了解神的自身,因此我们在祈祷中所经验到的,乃是他的"实现"而非"本质"。它们可以被描述成是照亮世界和由神性发出的神圣"光芒",但是它和神的自身不同,就像阳光和太阳不同一样。他们所显现的是完全静默而不可知的神。诚如圣巴西流(St. Basil)所说,"我们通过他的实现知道神,但却不主张我们接近神的本质,因为虽然他的实现降下给我们,可是他的本质仍然是无法接近的。"在《旧约》中,这种神圣的"实现"被称作神的"荣光"(Kavod)。在《新约》中,当基督的人身在他伯山被神性之光转化时,它也照彻四方。现在他们穿透整个被创造的宇宙,而把那些得救的人加以神化。诚如"能量"这个词隐含的意思,这是一种积极而动态的一神的概念。西方基督徒认为神透过他永恒的属性如善良、公义、慈爱与无所不能,使他自己被人知晓;而希腊人则认为神在永不休止的创造中显现自己而为人所知。

因此,当我们在祈祷中经验到"能量"时,就某种意义而言,我们是与神直接交谈,尽管不可知的真实本身仍然晦暗不明。希腊卓越的神秘主义者艾瓦格里斯(Evagrius Pontus, 399 殁)坚称,我们在祈祷中所得到的有关神的"知识",与概念或意象毫无关系,而是对超越这一切的神性的直接体验。因此,对希腊的神秘主义者而言,将灵魂剥落到赤裸的程度是很重要的一件事。他告诉僧侣说:"当你祈祷时,不要在你心中塑造任何神的意象,也不要让你的心



被任何形式的印象所塑造。"相反的，应该"以非物质的态度来接近非物质的事物"。艾瓦格里斯所提出的乃是一种基督教的瑜伽。这不是反思的过程，事实上，"祈祷意味着思想的脱落"，它毋宁是一种对神直观的了解。它会带给我们所有事物合为一体的感觉，从纷乱与多元化中得到自由，以及自我的丧失，这种经验明显的与非有神宗教如佛教的冥思所产生的体验相近。以系统化的方式，把他们的心从骄傲、贪婪、悲哀和愤怒等与自我相联的"热情"中解脱出来，希腊的神秘主义者可以超越自己，而像他伯山上的耶稣一样，因为神圣"实现"的转化而成为神。

转化成神

5世纪弗帝斯(Photice)的主教迪欧多哥斯(Diodochus)坚称，这种神化的经验无须延迟到来世，可以在当下有意识地体会到。他教授一种运用呼吸的精神集中方法：当吸入时，希腊神秘主义者祈祷说："耶稣基督，神之子"；他们呼出时则说："对我们仁慈。"后来希腊神秘主义者更精致化这个训练。冥思者坐时应使头与肩弯曲如弓，视线朝向心脏或腹部。他们应该愈慢，以便把注意力朝向内部某些心理上的焦点如心脏。这是一种严谨的训练，必须小心地运用，它只有在专家导师的指导下，才能完全的练习。和佛教僧侣一样，希腊的神秘主义者逐渐发现，他们可以轻柔地把理性的思想放在一边，群聚心中的意象会消退，而他们会觉得与祷词完全合一。

希腊的基督徒为自己发掘东方宗教练习千百年的技术。他们把祷词视为一种身心一体的活动，而西方基督徒如奥古斯汀和格里高利则认为，祈祷可以使灵魂从身体中解放出来。笃信者马克西姆(Maximus)坚称，"整个人要成为神，以神变成人的恩典而神化，因自然变成完全的人、灵魂与身体，因恩典变成完全的神、灵魂与身体。"希腊神秘主义者把这体验成能量与明晰的流入，因为它是如此的强有力和叹为观止，所以必然是神圣的。前面我们提到，希腊人把这种"神化"看成是人类自然本具的一种明觉。他们在他伯山转化的基督身上找到灵感，就好像佛教徒受到完全了解人性的

佛陀意象启发一样。“转化成神”在东正教教会中是很重要的庆典，它被称为“主显”(Epiphany)，是神的显现。和他们西方的兄弟不同的是，希腊人不认为紧张、枯燥和寂寞不安，是体验神不可逃脱的前奏，这些只是必须加以矫治的错乱状态罢了。希腊人没有对灵魂黑夜的崇拜。主要的旨趣乃是他伯山，而非客西马尼(Gethsemane，注：耶路撒冷附近一花园，基督被犹大出卖而被捕之地）和“髑髅地”(Calvary，注：基督被钉上十字架之地)。

然而并不是每个人都可以达到这些高层次的境界，不过其他的基督徒可以从偶像中某种程度地瞥见这种神秘的经验。在西方世界，宗教艺术变得非常具象主义，亦即以耶稣或圣徒的生活来描绘历史的事件。然而在拜占庭，偶像不是用来代表“这个”世界的任何事物，而是试图以视觉形式来描绘希腊神秘主义者不可言喻的神秘经验，从而启发非神秘主义者的信徒。诚如英国史学家布朗(Peter Brown）所解释的，“在整个东方的基督教世界中，偶像与心象是彼此验证的。某些深入聚集到集体想像中的某个焦点……使得在 6 世纪前，超自然的现象已在梦中和每个人的想像中，以某种精确的特征出现，而它通常都是以艺术的形式描绘出来。偶像因此是实现的梦。”偶像不是用来指导信仰者，或是传递资讯、观念及教义。它们是沉思(theoria)的焦点，提供给信仰者一扇开启神圣世界之窗。

神的图像

由于它们变成拜占庭对神体验的核心，以致早在 8 世纪前便成为希腊教会教义激辩的重点。人们在艺术家画基督时质疑他到底画的是什么。要描绘他的神性是不可能的，但假如艺术家宣称他只是描绘耶稣的人性，他是否犯了景教（Nestorianism）教派的罪恶?亦即采行耶稣之人性与神性大不相同的异端信仰?偶像破坏者想要完全禁止偶像，但是两位卓越的僧侣却为圣像的存在辩护：一位是生于靠近伯利恒大马士革马尔撒巴斯（Mar Sabbas）修道院的约翰（656—747），另一位是君士坦丁堡附近斯都弟（Studius）修道



院的狄奥多若(Theodore, 759—826)。他们争论说,偶像破坏者禁止描绘基督是错误的。因为道成肉身之故,物质世界与人类的身体都被赋予神圣的面向,而艺术家是"可以"描绘这种新的神化人性的。他同时也在描绘神的意象,因为基督,也就是道,是最卓越的神的圣像。神不能被文字涵括或由人的概念总结,但是他可以由艺术家的笔,或是礼拜仪式的象征姿势所"描述"。

希腊人的敬神是那样的依赖偶像,以致早在公元820年前,偶像破坏者便被大众的欢呼所击败。不过,神在某种意义上可以被描述的主张,并不等于放弃迪尼斯静默的神学。在他《为神圣图像重大辩护》(*Greater Apology for the Holy Images*)一书中,修道士尼西弗勒斯(Nicephoras)宣称,圣像是神沉默的表达,展现它们自身超越存有、不可言喻的神秘。不需要停下来,也不需要言语,他们在那令人尊敬而十分明亮的神学旋律中赞美神的善良。圣像并不以教会的教条教导信仰者,也不协助他们对自己的信仰形成清晰的观念,而是使他们产生一种神秘感。当描述这些宗教绘画的效果时,尼西弗勒斯只能把它与音乐的效果相比。音乐是最不可言喻,且可能是最直接的艺术。音乐对情绪与经验的传达是透过超越文字与概念的方式进行。在19世纪,派特(Walter Pater)认定所有的艺术都渴望音乐的地位。在9世纪的拜占庭,希腊基督徒则把神学看成渴望成为圣像研究的地位。他们发现神由艺术作品表达,比由理性的论述表达更好。在4世纪与5世纪激烈冗长的基督论辩后,他们演化出一种建立在基督徒想像经验上的神的图像。

这点由君士坦丁堡圣马克拉斯(St. Macras)小隐修院院长西门(Symeon, 949—1022),也就是大家熟知的"新神学家",明确地表达出来。这种新的神学并不试图要界定神。西门坚称,这样做是冒失的行为,事实上,不论以什么方式谈论神,都意味"那不可理解的东西是可以理解的"。"新"神学并不以理性来论证神的本质,而是建立在直接和个人的宗教经验上。如果把神当成是我们可以形成观念的另一个存有,以此概念来理解神是不可能的。神是神秘的,真正的基督徒是能够有意识体验到神的人,而这个神是以基督转化的人性来显现自己。西门曾经被一次突如其来发生的经验,使他

从世俗的生活转变为沉思。最初他并不知道到底发生了什么事，但他逐渐觉察到自己正在转化中，而且正被神自身的光吸入其中。这当然不是我们所知的光，它是超越“形式、意象或表象的，只能透过祈祷直观地经验到”。不过，这不是只有精英人士或僧侣才能经验。《四福音》书中基督宣布的天国是与神的合一，每个人都可以在当下经验到，不须等到来生。

因此对西门而言，神既是已知，也是未知，近在咫尺而远在天涯。他并不想尝试“单以文字描述不可言喻事务”的不可能任务，而积极鼓励他的僧侣集中注意力于他们灵魂中，可以被经验为转化的真实。诚如神在西门的某次神视中对他所说的，“是的，我是神，为了你而成为人。请看，如你所知，我创造了你，我将使你成为神。”神不是外在、客观的事实，基本上是主观而个人的明觉。西门的拒绝谈论神，并未使他与过去的神学洞见分裂。“新”神学是坚实的奠基于教会诸长老的教化上。在他的《神圣之爱颂歌》(*Hymns of Divine Love*)中，西门表达了由亚他那修与马克西姆所描述的古希腊人性神化的教义：

> 无人能名的光啊，因为它是完全无名的。
> 有许多名字的光啊，因为它在所有的事物中发挥作用……
> 你如何将自己与草地混合呢？
> 当它持续不变，完全不能接触，
> 你要如何保持草地的本质不被消耗呢？

想要为影响这项转化的神下定义是无用的，因为他是超越言语与描述的。然而，作为满足和转化人性却不违背其完整性的经验，“神”是个无可置疑的真实。希腊人因发展出有关神的概念如三位一体和道成肉身，使他们和其他一神教徒有所不同，不过他们神秘主义者的真实经验，却与穆斯林和犹太人的神秘主义者经验有许多相同之处。

穆斯林的神秘主义传统

尽管先知穆罕默德主要关心的是公义社会的建立，他和某些亲近的伙伴都有神秘主义的倾向，而且穆斯林也快速地发展出他们自己独特的神秘主义传统。在8世纪与9世纪期间，一种苦行式的伊斯兰已和其他教派同时发展出来。苦行者和穆太齐拉学派及什叶派一样关心宫廷的奢华，以及显然已放弃的早期伊斯兰社会节约生活。他们试图回归到麦地那最早的穆斯林简单生活，穿着由先知所喜爱的阿拉伯苏非(SWF)羊毛所制的粗糙衣服。因此，他们便以苏非派闻名。社会正义仍然是他们敬神的关键，诚如已故法国学者马锡能尼雍(Massignon)所解释：

神秘主义者的出现，一成不变地都是内在良知反抗社会不义的结果，这里指的不仅是他人的不义，而且主要特别指的是，自己不计任何代价，在内在净化中寻求神，因强化了欲望所形成的过失。

最初苏非派与其他教派有许多相同之处，因此伟大的穆太齐拉学派的理性主义者阿塔（Wasilibn Ata, 748 殁）就曾经是麦地那苦行者，后来成为被尊奉为苏非祖师之一的阿巴斯里（Hasan al Basri, 728 殁）的徒弟。

虽然伊斯兰社会还是尖锐的与其他宗教严格划分，视伊斯兰为惟一真正的信仰，但苏非派大体上仍然遵循《古兰经》中的观点，所有正确指引的宗教是一体。例如，耶稣便被许多苏非神秘主义者尊奉为内在生活的先知。某些苏非神秘主义者甚至在伊斯兰的信仰表白（Shahadah）中加上一句说："安拉是惟一真主，耶稣是他的使者。"这句话就宗教专业的理解而言是正确的，但在意图上却具有激挑的效应。《古兰经》谈到启发惧怕与敬畏之情的正义之神，而早期的女性苦行者拉巴亚（Rabiah, 801 殁）却谈论爱，她论述的方式为基督徒所熟悉：

我以两种方式爱你：自私地，
其次，像你的尊贵一样地爱你。
自私的爱是我不做的，
除了念念想你以外。
当你真地掀起面纱迎向我崇拜的
眼神时，那是最纯净的爱。
此处或彼处的赞美不是我的；
两者的赞美都是你的，我知道。

这很接近她著名的祷词："神啊！假如我因恐惧地狱而崇拜你，把我烧死在地狱；假如我因渴望天堂而崇拜你，把我排除于天堂之外；但是假如我为你的缘故爱你，不要不给我你永恒的美！"神之爱遂变成苏非派的标识。苏非派很可能受到近东基督教苦行者的影响，不过穆罕默德仍然是关键的影响。他们希望拥有近似穆罕默德接收天启时对神的经验。自然的，他们也受到他神秘上升天界的启发，这个神秘经验遂成为他们自己对神体验的典范。

他们也演化出曾帮助世界各地神秘主义者，达到另一种意识状态的技术与训练。苏非神秘主义者加上绝食、彻夜不眠和以唱诵圣名为咒语等练习，以符合穆斯林律法的基本要求。这些练习的效应有时会表现在看起来怪诞而无节制的行为上，这些神秘主义者就是一般熟知的"沉醉"苏非神秘主义者。其中最早的一位是比斯他米(Abu Yazid Bistami, 874 殁)，他和拉巴亚一样，把神当成爱人来接近。他相信，他应该设法像在人类的爱情关系中取悦女子一样的取悦安拉，牺牲自己的需要与欲望，以便与爱人合而为一。他为完成这个目标所采取的内省训练，使他超越了这种人格化神的概念。当他接近自己身份的核心时，他觉得没有任何事物站在神和他之间，事实上，他理解为"自我"的任何事物都融化消失了：

我以真理之眼凝视安拉，并对他说："这是谁？"他说，"这既不是我，也非我以外的事物。只有我是神。"然后他把我的身份认同转



化进入他的自性 (Selfhood) 中……于是我以他脸面的声调和他交谈说:"我和你近来如何?"他说:"我就是你;你就是神。"

这里的神也非"客观存在"而与人类疏离的外在神祇,神被认为神秘的与最深处的自我一致。有系统的摧毁自我便产生一种被无可言喻的较大真实吸收的感觉。这种"寂灭"的状态,遂成为苏非派的核心概念。比斯他米重新诠释伊斯兰信仰自由的方式很可能会被解释成亵渎,假若不是被许多其他穆斯林认定,是《古兰经》中谕令对神臣服的真正经验。

阿朱那伊德

其他的神秘主义者就是一般所知的"清醒"苏非神秘主义者,他们偏好比较节制的宗教精神。来自巴格达,为未来所有伊斯兰神秘主义勾画出基本计划的阿朱那伊德 (Al-Junayd, 910 殁) 相信,比斯他米的极端主义可能带来危险。他教导说,"寂灭"的状态之后必须紧接着"复苏",亦即回归提升后的自我。与神的合一不应该摧毁我们自然的能力,而应该把它们发挥出来。一位去除其存有核心的晦暗自我中心心态,并发现神性呈现的苏非神秘主义者,将会经验到更高的自我了解与自我控制。他会成为更完整的人。因此当他们经验到"寂灭"与"复苏"时,苏非神秘主义者便达到了希腊基督徒称为"神化"的境界。阿朱那伊德把整个苏非派的探求,看成是回归创世之日的人类原初状态,亦即回归到神所意欲的理想人性中。他同时也回归到存有的源头。分隔与疏离的经验对苏非派的重要性,对柏拉图学派或诺斯替派经验也同样的重要。它或许和今日弗洛伊德学派及克林学派 (Kleinians) 所谈的"分隔",并无太大不同之处,虽然心理分析家是把它归因于非神学的理由。阿朱那伊德教导说,在像他这样的苏非导师专门指导下,通过训练有素和谨慎的努力,穆斯林可以与他的造物者重新结合,并且达到《古兰经》所说从亚当的腰部抽出来时,神立即呈现经验的原有感觉。它是分隔与悲哀的终结,也是与个人想要成就之深层自我的重新结合。神不

是分隔的外在真实和审判者,而是与每个人的存有基底合一的:

现在我已知道,主啊,
埋藏在我心中的东西;
神秘的,从另一个世界,
我的舌头已与我的挚爱交谈。
所以某种意义下,我们
是结合的,一体;
然而在另外的情况下,分离
会是我们永恒的状态。
虽然从我深邃的凝视中,
深层的敬畏已隐藏了你的脸,
在奇妙与狂喜的恩典中,
我感觉到你触碰到我内心最深处的基底。

对合一的强调可以追溯至《古兰经》的"真一性"理想:把分散的自我结合起来,神秘主义者便可以在个人的整合中经验到神性的呈现。

阿哈拉吉

阿朱那伊德敏锐地觉察到神秘主义的危险。对于没有受益于导师建议和严格苏非训练的门外汉,很容易就会误解神秘主义者的狂喜状态,而且会把他们所说与神合一的话想得过度简单。类似比斯他米漫无节制的声明,必然会激起既有宗教组织的愤怒。在早期阶段,苏非教派是相当少数的运动,而且伊斯兰社会往往不把这项创新视为正宗的伊斯兰。阿朱那伊德著名的学生曼舒尔(Husain ibn Mansur),通常以梳刷羊毛者阿哈拉吉(al - Hallaj)闻名,却把所有的谨慎叮咛当作耳边风,为了他神秘主义的信仰而殉道。他游走于伊拉克,宣扬推翻哈里发以建立新社会秩序,于是被当局拘禁起来,并像他的英雄耶稣一样被钉死在十字架上。在他狂喜的境界



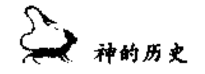
中,阿哈拉吉大声叫道:"我是真理!"依据《四福音书》,耶稣也同样如此宣称是道路、真理与生命。因为《古兰经》不断谴责基督教神化身为基督的信仰是亵渎的,所以穆斯林对阿哈拉吉狂喜的呼叫感到恐惧并不令人惊讶。阿哈克(Al - Haqq,真理)是神众多名字之一,任何必朽者以此为自己的头衔都是偶像崇拜。阿哈拉吉曾表达他与神合一的感觉,是如此的接近,以致觉得彼此完全一致。诚如他在自己的一首诗中所说:

> 我是我爱的他,而我爱的他是我:
> 我们是驻在同一身体中的两个心灵。
> 假如你见到我,你就见到他,
> 而假如你见到他,你就见到我们俩。

这是大胆表达他老师阿朱那伊德称为"寂灭"的自我寂灭和与神合一。阿哈拉吉在被指控为亵渎时,拒绝撤回自己的主张,而像圣徒般的死去。

> 当他被带去钉在十字架时,他看到了十字架与钉子。
> 他转向人们念出祷词,以下列的词语结尾:
> "你的这些仆人聚集起来杀害我,为你的宗教狂热,而且渴望赢得你的恩宠,原谅他们,主啊,对他们慈悲;因为你如果真的把你揭示给我的道理,揭示给他们知道,他们就不会做出这些事来;而假如你把对他们隐藏的事物也对我隐藏,那么我就不应该受到这种苦难。荣耀归于你所做的每件事,荣耀归于你所意愿的每件事。"

阿哈拉吉高喊"我是真理!"这显示神秘主义者的神不是客观的真实,而是深刻的主观经验。后来安萨里论证说他并非亵渎,只是不聪明地把可能误导未入门者的秘密真理当众宣告出来罢了。因为诚如伊斯兰信仰自由所主张的,除了安拉之外别无真理,所有的人本质上是神圣的。《古兰经》教导我们说,神以自象创造了亚当,所以他可以如照镜般清晰地沉思自己。这是为什么他命令天使



俯首崇拜他造出的第一个人。苏非派会争论说，基督徒的错误在于假定一个人包含了神性化出现的全部。一个重新获得神原始心象的神秘主义者，已经在其自身中重新发现犹如出现在创世之日的神圣意象。苏非派崇敬的《圣训》指出，神吸引穆斯林到如此接近他的地步，以致他似乎在每个仆人中具体呈现了："当我爱他时，我变成他所闻的耳朵，看的眼睛，执捉的手，和奔走的脚。"

阿哈拉吉的故事显示，对神与启示持不同概念的神秘主义者与宗教既有的组织间，可能存在深刻的敌意。对神秘主义者而言，启示是发生在自己心灵中的事件，而对于比较传统人士如伊斯兰法律学者等人而言，启示是坚实固定在过去的事件。不过前面我们已提过，11 世纪期间，穆斯林哲学家如伊本·希那和安萨里本人都不能满意对神的客观解释，于是转向神秘主义。安萨里使得既有的伊斯兰宗教组织接受苏非教派，而且指出它是穆斯林精神中最真实的形式。

在 12 世纪期间，伊朗的哲学家苏拉瓦底和在西班牙生的阿拉比(Muid ad - Din ibn al - Arabi)，促使伊斯兰哲学与神秘主义密不可分，而且让苏非神秘主义者经验到的神，成为伊斯兰帝国许多地方的正统。然而和阿哈拉吉一样，苏拉瓦底也在 1191 年于阿里坡(Aleppo)被伊斯兰法律学者处死，原因至今不明。联结他称为原始的"东方"宗教和伊斯兰，乃是他终生的工作，因为他的努力遂完成了伊本·希那所提出的计划。他宣称所有古代的圣贤只教导一项真理。最初这项真理显现给赫尔墨斯，苏拉瓦底认为他是《古兰经》中的先知依德里斯(Idris)，或是《圣经》中的以诺(Enoch)；在希腊世界中它被传给柏拉图和毕达哥拉斯，而在中东则传给了袄教徒麦吉(Magi)。

然而自亚里士多德以来，它因较狭隘的智性或知性哲学而晦暗不彰，但还是秘密地从一个圣贤传递到另一个圣贤，直到透过比斯他米和阿哈拉吉传到苏拉瓦底手上。这个生生不息的哲学是神秘并富想像力的，却没有放弃理性。苏拉瓦底在理性上的严谨有如法拉比，但是在接近真理的道路上，他也强调直观的重要性。诚如《古兰经》所教导的，所有的真理来自神，而且必须在任何可以发现



它的地方寻求。它可以在异教和祆教中发现,也可以在一神教的传统中发现。和造成教派辩论的教条化宗教不同的是,神秘主义往往宣称通往神的道路就像人一样的多。特别是苏非教派更演化出一种对他人信仰高度欣赏的态度。

启明大师——苏拉瓦底

苏拉瓦底常被称为长老以希拉克(Sheikh al - Ishraq)或是启明大师(Master of Illumination)。和希腊人一样,他以光来经验神。在阿拉伯文中,以希拉克(ishraq)意指从东方发出的第一道曙光,同时也是朝向明觉发出的第一道智光,因此,东方并非地理的位置,而是光与能量的来源。因此在苏拉瓦底的东方信仰中,人类对自己来源的记忆已模糊不清,对这个阴暗的世界感到不安,而渴望回到他们最初的家园。苏拉瓦底宣称,他的哲学会帮助穆斯林找到他们真正的方向,并以想像的方式净化他们心中的永恒智慧。

苏拉瓦底庞大复杂的哲学体系,是为了把世界上所有宗教的洞见联结成富精神性的宗教。真理要在任何可能发现的地方寻求。因此,他的哲学联结前伊斯兰的伊朗宇宙论,和托勒密的行星体系以及新柏拉图主义的"发散层级"。但是从来没有任何其他的伊斯兰哲学家像他一样,那么广泛地从《古兰经》中摘录引证。当他讨论宇宙论时,苏拉瓦底并不对提供宇宙物质起源的解释感兴趣。在他的巨著《启蒙的智慧》(*Hiqmat al - Ishraq*)中,苏拉瓦底开始先考虑物理及自然科学的问题,但这只是该书神秘主义部分的序曲而已。和伊本·希那一样,虽然他确实相信理性与形而上学的臆测,在对整体真实的知觉作用中有其地位,但是他逐渐对伊斯兰哲学完全理性和客观的方向感到不满。依他的看法,真正的圣贤必然同时精于哲学与神秘主义。世界上总是有这样的圣贤存在。在与什叶派教长说非常接近的理论中,苏拉瓦底相信这种精神领袖是真正顶尖的标竿,没有他的出现这个世界就无法继续存在,即使他保持在晦暗不明的状态下也是如此。苏拉瓦底的以希拉克神秘主义当今在伊朗仍然有人练习。它是一种秘密的宗教体系,并不是因

为它独一无二，而是因为它需要像以实玛利派和苏非派采行的那种精神与想像的训练。

希腊人也许会说苏拉瓦底的体系是秘密的而非公开的。他试图找出藏于所有宗教与哲学核心中富于想像力的环节，虽然他坚称理性是不够的，但是他从来没有否定它探测宇宙至深奥秘的权利。真理必须靠科学理性主义与神秘主义同时寻求，感性必须靠批判的智性来训练和深化。

正如其名称所显示，以希拉克哲学的核心乃是光的象征，它被视为是神完美的同义词。它是(至少 12 世纪时是如此)非物质，也是无法界定的，同时也是这个世界最明显的生活事实；它完全是不证自明的，不需要任何定义就被众人认为是使生命可能的要素。它是无所不在的，任何属于物体的明亮都直接从光而来，它是这些事物的来源。在苏拉瓦底的流出宇宙论中，诸光之光是和哲学家的必然存有相呼应的，它是绝对简单的。它依层级不断向下产生了一系列较暗的光，每一层的光因为体认到它对诸光之光的依赖性，遂发展出物质领域来源的阴影自我 (shadow - self)，并与托勒密的天体之一对应。这是描述人类困境的隐喻。在我们每个人心中，都有类似的光明与黑暗组合，光或灵魂则由圣灵交付给胎儿(在伊本·希那的架构中，也被称为天使加百列，亦即我们这个世界的光)。灵魂渴望与较高世界的光结合，假如能接受该时代最高圣人或他弟子之一的适当指导，甚至可以在这个下方世界瞥见这个真实。

苏拉瓦底在《启蒙的智慧》一书中，描述他自己的明觉。他曾经迷恋知识的认识论问题，但却无任何进展，他从书本的学习不能告诉他任何事。然后什叶教长、最高的圣人，也是灵魂的治疗者，出现在他的心象中。

突然间我被温柔地裹住，瞬间什么都看不到，然后是一道像人形的透明光出现。我专注地看着，然后就看见他……他走向我，和蔼地欢迎我，我的困惑因此消失，我的惊恐转变成一种熟悉感。后来我向他抱怨这个认识论问题带给我的困扰。“唤醒你自己，”他对我说，“然后你的问题就会解决。”



觉醒或明觉的过程显然和痛苦、暴烈的先知灵感十分不同。它和佛陀平静的觉悟比较相似，神秘主义因此把较平静的精神引介到一神的宗教中。明觉不是与外在的真实碰撞，而是来自神秘主义者自己的内心。它与事实的传授无关，相反的，想像力的锻炼可以把人们带入纯粹意象世界，而使他们回归神。

苏拉瓦底引据的是古代伊朗对原型世界的信仰，在这个世界里，世俗或物质世界的每个人或物，都在天界有个完全一样的对应物。神秘主义要复兴的就是表面上已被一神宗教放弃的古老神话。在苏拉瓦底的体系中变成纯粹意象世界的天界，是存在于我们的世界与神的世界之中介领域。这无法以理性或感官感知得到。这是创造性的想像功能使我们"发现"隐藏的原型领域，就像对《古兰经》做象征的诠释，可以显现它真正的宗教精神意义。纯粹意象世界接近以实玛利对伊斯兰精神历史的感知，它是尘世事件或我们上一章讨论过伊本·希那天使论的真正意义。它在所有未来的伊斯兰神秘主义者诠释他们经验与心象的方式上具有关键作用。苏拉瓦底所检视的心象彼此间十分相似，不因为它们是许多不同文化的巫师、神秘主义者或入神者所见而有差异。近来大众对此现象很感兴趣。荣格的集体潜意识概念，是对人类这种共同想像经验，作较为科学性检验的尝试。其他学者如罗马尼亚裔美国宗教哲学家艾里亚德(Mircea Eliade)，则试图指出古代诗人的史诗与某种神话故事，是如何从狂喜之旅和神秘的飞升中衍化出来。

苏拉瓦底坚称，神秘主义者的神视与《圣经》中的象征如天堂、地狱和最后审判等，都和我们在这个世界经验到的现象一样真实，不过方式却不相同。它们无法以经验证明，只能靠受过训练的想像功能辨识，这种功能使得幻想家看到尘世现象的精神层面。这种经验对任何未受过必要训练的人而言，都是无稽之谈，就像佛教徒的觉悟只有在采行了必要的道德与精神训练后才可能经验到。我们所有的思想、观念、欲望、梦想和心象，都和纯粹意象世界的真实相对应。例如，先知穆罕默德就在把他带到神性世界门槛的"黑夜神视"(Night Vision)中，觉醒到这个中介世界的存在。苏拉瓦底同时也宣称，当犹太人在他们集中注意力的精神锻炼中，学习进入了纯

粹意象世界时，犹太教的“王座神秘主义”便诞生了。因此，通往神的道路并不如哲学家想的那样只靠理性，也可以通过神秘主义者领域中创造性的想像完成。

今日西方许多人如果听到主要的神学家说，神就某种深刻的意义而言是想像的产物，可能会大感惊讶。但是想像力作为主要的宗教功能，应该是很明显的事。这就是萨特所说的“想那不存在的事物的能力”。人类是惟一有能力想像现在不存在的事物，或尚未存在但有可能出现事物的事物。想像力因此是造成人类科学、技术、艺术及宗教等重大成就的主要因素。不论它如何被界定，神的概念或许是不存在真实的最主要例证，尽管它内部有本质上的问题，神这个概念已持续启发人类达数千年之久。要想像无法以感官和逻辑证明感知的神，惟一的方法便是靠象征，而诠释这些象征便是心中想像力的主要功能。苏拉瓦底试图要对那些造成人类生活重大影响的象征，赋予想像力的解释，尽管它们所指涉的真实仍旧难以捉摸。象征可以被界定成我们能够用感官感知，以心了解，但却能从中看出其他东西的物体或概念。只靠理性是无法使我们在某个现世的物体中，感知到特别、普遍或永恒的层面。这是创造性想像的工作，神秘主义者如艺术家等都把他们的洞见归因于此。和艺术一样，最具效力的宗教象征，就是那些对人类处境明智了解所产生的象征。能写一手漂亮的阿拉伯文，又是技巧娴熟之形而上学家的苏拉瓦底，既是一位具创造性的艺术家，也是位神秘主义者。把显然不相关的事物结合在一起——科学 - 神秘主义，异教哲学与一神教，他帮助穆斯林创造他们自己的象征，并且在生命中发现新的意义与重要性。

伊本·阿拉比

比苏拉瓦底更具影响力的是伊本·阿拉比（Muid ad - Din ibn al - Arabi, 1165—1240），他的一生可以被看是东方与西方分道扬镳的象征。他的父亲是伊本·路希德（Ibn Rushd）的一位朋友，有次当他俩见面时，伊本·路希德对这个年轻男孩留下极深的印



象。在一次重病期间，伊本·阿拉比改信了苏非派，而且在30岁时离开欧洲前往中东。他完成到麦加的朝圣之旅，并花了两年在圣寺克尔白中祈祷和冥思，最后在幼发拉底河谷的马拉特雅（Malatya）定居下来。通常被称作长老阿克巴（al – Akbah）或大宗师的他，深深地影响了穆斯林对神的概念，不过他的思想并未影响西方。在西方的理解中，伊斯兰哲学终止于伊本·路希德。西方的基督教世界拥抱的是伊本·路希德的亚里士多德式一神，而伊斯兰世界的多数则选择神秘主义者想像的神，直到近来才有改变。

公元1201年当他参与绕行圣寺克尔白的传统仪式时，伊本·阿拉比的心中出现了对他有深远影响的神视：他看见一位名叫妮札姆（Nizam）的年轻女孩被天堂的光环环绕着，他明白她就是智慧女神苏菲亚（Sophia）的化身。这个神灵显现的经历使他了解，假如我们只依靠哲学的理性论证，是不可能爱神的。哲学家强调安拉的绝对超越性，而且提醒我们没有事物与他相似。我们怎么可能爱一个如此疏离的存有呢？但是我们可以爱创造物中隐含的神，假如你因为他的美而爱一个存有，你爱的就是神，因为他就是"美丽的存有"。伊本·阿拉比在《麦加的启示》（*Futuhat al – Makkiyah*）一书中作了如此的解释："因此，在它所有的面向中，爱的对象只有神。"穆斯林五种功课中的念提醒我们，除了安拉以外没有神，也没有绝对的真实。因此，除了他以外也没有美。我们不能见到神的本身，但是在他选择以妮札姆这种启发我们爱心的人物形象出现时，我们却可以见到他。事实上，一个神秘主义者必须为他自己创造神灵显现，以便能够真正了解像妮札姆这样女孩的本质。爱基本是对某种不存在事物的渴望，这就是为什么大部分的人类之爱仍然令人失望的缘故。妮札姆变成"我追求和希望的目标，她是最纯洁的处女"。诚如他在《情诗选集》序文中所解释的：

在我为本书所写的诗句中，我不停地暗指神的启发，精神性的探访，以及（我们这个世界）与天使智慧世界间的对应关系。在这个过程中，我完全按照平常以象征思考的态度进行，这是因为无形世界中的事物，比实际生活中的事物更吸引我，而且因为这个年轻女



孩完全知道我所指为何。

创造性的想像把妮札姆转化成为神在尘世的化身。

大约 80 年后，当年轻的但丁在佛罗伦萨见到比亚翠丝时，也有类似的经验。他一看到她就觉得心灵剧烈地颤抖，似乎听到它呼喊说："看哪！一个比我强大，要来统治我的神！"从那一刻起，但丁就受到他对比亚翠丝的爱的统治，这需要一种"由我的想像赋予他力量"所建立起来的优势。比亚翠丝一直是但丁神圣之爱的意象，在《神曲》中，他告诉我们这个意象如何带他在想像的旅程中，通过地狱、炼狱、天堂而获致神的心象。但丁的诗受到穆斯林有关穆罕默德上升天堂解释的启发，他对创造性想像力的观点当然与伊本·阿拉比的见解相似。但丁论证说，亚里士多德主张想像力只是把从尘世感知得来的意象加以结合是不正确的，它部分是来自神的启发：

幻想，啊，它常带我们远离，
依旧烦恼的自己，
尽管千百只喇叭在四周作响，依然充耳不闻。
当你的感官毫无所觉时，是什么推动了你？
是光推动你，从天上形成的，也许是意志，
"他"传送下来的意志，或者是自己锻炼出来的。

在整首诗中，但丁逐渐去除掉感官与视觉意象的故事。对地狱活生生的写实描述，遂让位给通往尘世天堂，艰难而充满感性的攀登炼狱山之举。在炼狱山上，比亚翠丝责备他把见到她的肉身存在当成目的本身，相反的，他应该把她看成是引领他离开世界，朝向神的象征或是神的化身。在天堂中几乎没有任何物质性的描述，甚至幸福的灵魂也难以捉摸，其目的在提醒我们，人们渴望的最终目标不可能是任何人的位格。最后，冷静的智性意象表达了神的绝对超越性，也超越所有的想像。但丁曾被指控在《乐园篇》中把神刻画成冷酷的样子，此一抽离方式提醒我们，我们对他最终是一无所知



的。

伊本·阿拉比同时也相信，想像力是神赋予的功能。当神秘主义者为自己创造出神灵显现时，存在原型领域中比较完美的真实，便在尘世中诞生了。当我们在别人身上看到神性时，我们便是努力以想像发掘真正的真实。"神所造的生物有如面纱，"他解释说，"凡是如此了解它们的人，便回归了'他'；而把它们学成真实的人，则无法见到'他'。"因此——似乎是苏非派的方式——最初是把重心放在人类上的高度人格化宗教精神，后来却引导伊本·阿拉比得出超人格的一神概念。女性的意象对他而言仍然很重要，他相信女性是智慧女神苏菲亚最有力的化身，因为她的化身启发了男性心中最终朝向神的爱。当然这是非常男性的观点，是尝试把女性的层面，带入往往被视为完全阳刚的一神宗教中。

希德勒

伊本·阿拉比不认为他所知道的神是客观的存在。尽管他是个老练的形而上学家，他并不相信神的存在可以被逻辑证明。他喜欢称自己为希德勒(Khidr)的弟子。希德勒是出现在《古兰经》中一位神秘人物的名字，他是把外来律法带给以色列人的摩西的精神导师。神赋予希德勒有关他自己的特别知识，所以摩西请求他给予指导，不过希德勒告诉摩西，他将无法忍受这个事实，因为这超越他的宗教经验。试图了解我们尚未经验到的宗教"讯息"不是件好事。希德勒这个名字的意思似乎是"绿色的东西"，意指他的智慧常保新鲜而且可以永远推陈出新。甚至连先知摩西的精神层次都不必然的能了解宗教的秘密形式，因为在《古兰经》中，他确实发现自己无法承受希德勒所教授的方法。这个奇特故事的意义似乎在说明，宗教的外在装饰未必总是与它精神性或神秘性的质素相对应。像伊斯兰法律学者可能就无法了解苏非神秘主义者如伊本·阿拉比的伊斯兰。穆斯林传统把希德勒当成是所有的追求神秘真理者的宗师，而神秘真理则被视为在本质上优于或相当不同于字面意义的外在宗教形式。他并不引导他的弟子去感知一个和他人

一样的神，而是最深刻意义下主观经验的神。

希德勒对以实玛利派而言也很重要。尽管伊本·阿拉比是逊尼派，他的教化却非常接近以实玛利派，而且后来还被融入他们的神学中，这是另一神秘宗教得以超越教派分裂的例子。和以实玛利派一样，伊本·阿拉比也强调神的悲悯，这与哲学家"冷漠的"神形成尖锐对比。神秘主义者的神渴望被他所创造的万物了解。以实玛利派相信神（ilah）这个名词是从阿拉伯文的字根 WLH（意思是悲伤、叹息）产生的。诚如《圣训》中的神所说："我是隐藏的实藏，我渴望被人知道。于是我创造了万物，以便我可以通过它们被知道。"神的悲悯是无法用逻辑证明的，只有透过渴求某种事物以满足我们最深的欲望，或用以解释生命中的悲剧与痛苦，我们才能知道它。因为我们是以神的自象创造出来的，所以我们必然反映出神这个至高无上的原型。因此，渴求我们称之为"神"的真实，必然反映了对神悲悯的共鸣。伊本·阿拉比把孤独的神想像成在渴望中叹息，但是这个叹息却不是容易感伤、自我怜悯的表现。它具有一股积极而富创造性的力量，整个宇宙因而随之诞生；它同时也呼出人类，成为神表达给他自己的话语。所以每个人都是隐藏的神的独特显灵，以独特而不重复的方式显现他。

神圣的真实不能穷尽

这些神圣的话语都是神称呼他自己的名字，使他自己在每个神灵显现中完全展现出来。神不能用一句人类的话总括，因为神圣的真实是不能穷尽的。这同时也意味，神在我们每个人心目中的启示是独特的，他和其他无数男女，也是其话语者，所知的神不同。我们只可能知道我们自己的"神"，因为我们不能客观地经验到他，我们不可能和他人以同样的方式知道他。诚如伊本·阿拉比所说："如同他的神一样，每个存有都有他特定的主，他不可能拥有全部。"他喜欢摘录《圣训》中的这段话："冥思神的赐福，而不要冥思他的本质。"神的整个真实性是不可知的，我们必须专注于我们自己存有中说出的特定"圣言"。伊本·阿拉比也喜欢称神为"阿



玛”(意思是“云雾”或“盲目”),以强调他的不可接近性。但是这些人类的“话语”同时也把隐密的神显现给他自己。神不可知的悲苦因为每个人心中显现的神而减轻,因为人类使他知道“自己”。此外,显现在每个个体中的神,也带着激发我们渴求的神圣怀旧之情,思慕重返它的源头。

神性与人性因此是使整个宇宙充满生机之神圣生活的两个层面。这个洞见与希腊人神化身于耶稣的见解并没有什么不同,但是阿拉比却不能接受单一的个人(不论他多神圣)可以表达出神无限真实的观念。相反的,他相信每个人都是神派下尘世的独特化身。不过为了帮助他同时代的人们,他确实发展出代表每一代显现神奥秘而加以具体化的“至人”象征,当然“至人”并不能体现神的整体真实,或是他隐藏的本质。先知穆罕默德曾是他那一代的“至人”,也是神性特别有影响力的象征。

这种内省与想像的神秘主义,是在自我的深处寻找存有的基础。它使神秘主义者不能拥有教条化宗教形式的确定性。因为每个人各自拥有对神的独特经验,因此没有任何一个宗教可以表达出神圣奥秘的全部。并没有一个大家必须遵从的客观一神真理,因为这样的神超越了人格的品类,要预测他的行为与倾向是不可能的。任何因此对自己的信仰抱持沙文主义态度,而以他人为代价,很明显是不能被接受的,因为没有任何一个宗教掌握有关神的全部真理。伊本·阿拉比依据《古兰经》发展出对其他宗教的正面态度,并且把它推展到一个容忍精神的新极致:

> 我的心能够千变万化。
> 可以是僧侣的修道院,可以是偶像的寺庙,
> 可以是瞪羚的牧草,可以是克尔白圣寺的信徒,
> 也可以是刻着犹太律法和《古兰经》的石板。
> 爱是我抱持的信仰,不论他的骆驼
> 转向何方,它仍然是我惟一真正的信仰。

神的子民在犹太会堂、神庙、教堂和清真寺中,都有如在家一

般自在，因为它们都提出一套对神的有效理解。伊本·阿拉比常常说“信仰创造了神”。假如它指的是特定宗教的人所创造出来的“神明”(god)，而且认定与神本身相同，那么它可能是轻蔑的说法。这只能滋长不宽容的精神和狂热主义。伊本·阿拉比不赞成这种偶像崇拜，而提出以下的建议：

> 不要让自己完全执著于某个信条，而不相信其他的信仰，否则你将失去许多好的事物，不，你将无法认识到事物的真理。无所不在与无所不能的神，是不可能受任何单一信仰限制的，因为他说：“不论你转向何方，都有安拉的脸面。”(《古兰经》，2:109)每个人赞美他相信的，他的神是他自己的创造物，而赞美它就等于赞美他自己。因此他谴责别人的信仰，假如他公正的话他就不会如此做，而他的厌恶是建立在无知上的。

我们“从未”见到任何神，所见到的只是显现和赋予在我们每个人具体存在中的“名字”罢了。我们对位格的主的了解，无可避免地会受到我们生于其中的宗教传统所歪曲。但是神秘主义者知道我们的这个“神”只是一个“天使”，或是神性的某种象征，绝不可与“隐藏的真实”混为一谈。因此，他把所有不同的宗教都视为有效的神灵显现。教条化宗教的神把人类分裂成不同的敌对阵营，而神秘主义者的神则是统合的力量。

苏非道派——马拉维亚

虽然伊本·阿拉比的教化对广大多数的穆斯林而言真的太过艰深，但是这些教化确实渗入一般人当中。在12到13世纪期间，苏非派不再是少数运动，而成为穆斯林帝国许多部分的主要伊斯兰精神。就在这段期间，许多苏非道派成立，每一家都提出它对神秘信仰的独特诠释。苏非长老对于大众有极大的影响力，而且常常以和什叶派教长同样的方式被尊为圣贤。这是一段政治动荡不安的时期：巴格达哈里发逐渐解体，蒙古游牧部族一个接一个地蹂躏



穆斯林城市。人们要求一个比哲学家冷漠的神,以及伊斯兰传教士法制的神,更直接、更富有同情心的神。苏非神秘主义者的一种重复圣名以诱发狂喜境界的练习,不受苏非道派的限制而普遍传开。严谨规范呼吸技术与姿势的苏非派专注训练,帮助人们体验到一种内在超越呈现的感觉。虽然并不是每个人都能够达到较高的神秘状态,但是这些精神训练确实有助人们放弃简化和以人为中心的一神概念,而把他体验成是内在自我的呈现。某些苏非道派使用音乐和舞蹈来提升专注,而他们的导师则成为大众的英雄。

最著名的苏非道派是马拉维亚(Mawlawiyyah),它的成员在西方以“旋转的托钵接连”闻名。他们庄严而高贵的舞蹈是一种集中精神的方法。当他不断旋转而融入舞蹈中时,苏非神秘主义者觉得自我的界线消解了,使他预先品味到“寂”的滋味。这个道派的创始人是鲁秘(Jalal ad－Din Rumi, 1207—1273),他的弟子称他为马拉那(Mawlana),意思是我们的宗师。他生于中亚的呼罗珊,但是在蒙古军队推进到那儿之前,便逃到今日土耳其境内的孔亚(Konya)。他的神秘主义可以被视为是穆斯林对这次天谴兵灾的反应,因为这次灾祸可能导致许多人丧失对安拉的信仰。鲁秘的观念与他同时代的伊本·阿拉比相近,但是他的《诗篇》(*Masnawi*),也就是一般熟知的《苏非圣经》,却较受大众欢迎,而且有助在非苏非派的一般穆斯林间散播神秘主义者的一神概念。在1244年,鲁秘慑于云游托钵僧侣夏姆斯(Shamasld Din)的魅力,而把他视为是当代完人。事实上,夏姆斯相信自己是先知的再生,而且坚持别人称呼他为“穆罕默德”。他的名誉令人怀疑,而且众人皆知他不遵守伊斯兰的神意法,自视高于这些琐碎的细节。鲁秘的弟子自然担心他们师父明显的迷恋行为。当夏姆斯在一场暴乱中被杀时,鲁秘极为伤心,于是花费更多的时间在神秘音乐与舞蹈上。他终于能够以想像力把他的悲伤转化成为神的象征——亦即是神对人性渴求,以及人性对安拉渴求的象征。不论知道与否,每个人都在寻找失落的神,隐约地感觉到他与存有源头之间的隔离。

倾听芦苇,如何说故事,抱怨分离。

自从我从芦苇床离开后,我的悲叹使得人们呻吟。
我要一个为分割所苦的胸怀,
这样我就可以(对这样一个人)展开爱欲的力量,
每个被远远抛离他源头的人,
都会想要回到他与它合一的时候。

一般认为,"至人"启发了许多普通人去寻求神:夏姆斯就曾在详述这种分离痛苦的鲁秘《诗篇》的诗中真情流露。

和其他的苏非神秘主义者一样,鲁秘把宇宙视为是神无数圣名的神灵显现。这些圣名中有些显现了神的愤怒或严厉,其他的则表达了神性本质的慈悲性。神秘主义者不断地挣扎要从万物中分别出神的慈悲、爱与美,而将其他的事物去掉。《诗篇》挑战穆斯林,要他们在人类生活中发现超越的层面,而且看到表象背后隐藏的内在真实。是我们的自我意识,使我们不见万物的内在奥秘,但是一旦超越这个限制,我们便不再是孤立、分离的存有,而与所有存在的基底合一。鲁秘也强调神只可能是一种主观的体验。他说了一则摩西和牧羊人的幽默故事,以说明我们对其他人的神性概念应有的尊重。有一天摩西偷听到一个牧羊人和神熟稔的谈话:他要帮助神,不论他在哪里,他要洗他的衣服,把虱子捉下来,并在睡前亲吻他的手脚。祷词的最后一句是:"你记得,我所能说的就是'啊呀'和'啊哈'!"摩西大惊失色。牧羊人到底以为他在和谁说话?天地的创造者吗?听起来好像在跟他的舅舅谈话呢!牧羊人感到懊悔,郁闷地离开,到沙漠中游走去了,但是神斥责摩西。他要的不是正统的言词,而是燃烧的爱与谦卑。并没有所谓正确谈论神的方式:

对你是错的,对他却是对的,
某人的毒药,却是他人的蜂蜜。
净与不净,懒散与勤奋的崇拜,
这些对我毫不重要。
我和这一切无关。
崇拜的方式不应彼此比较好坏。

印度教徒做印度教徒的事。
印度的达罗毗荼(Dravidian,印度土著)穆斯林做他们做的事。
都值得赞赏,都是“正确的”。
在崇拜行为中被荣耀的不是我。
是崇拜的人!我不听他们所说的话,
我看重的是内在的谦卑。
那破碎而敞开的谦逊才是真实,
不是语言!把措辞抛在脑后,
我要的是燃烧,“燃烧”。
和你的燃烧为友。
燃烧你的思想和你表达的形式。

任何有关神的言语都像牧羊人所讲的话一样荒谬,但是当信仰者看透面纱,了解到事物的真相时,他会发现真实和所有人为的先入为主的观念完全不同。

带入悲观主义

大约在此时,悲剧也帮助欧洲的犹太人形成了新的一神概念。西方圣战式的反闪族主义使得犹太社群的生活无可忍受,许多人需要一个比“王座神秘主义者”经验的遥远神祇更直接而具人格性的神。在9世纪期间,卡洛尼摩斯(Kalonymos)家族从意大利南部移民到德国,而且带来某些神秘主义的文献。但是到了12世纪,宗教迫害把一种新的悲观主义带入德国犹太人的(Ashkenazic)敬神活动中,而这一点在卡洛尼摩斯族三位成员的作品中表达了出来。他们是于1150年左右写作《恐惧神之书》(*Sefer ha - Yirah*)短文的教长撒母耳长老(Samuel the Elder),《虔信派教徒之书》(*Sefer Hasidim*)作者的虔信派教徒教士犹大,以及他的表弟,编辑众多论文与神秘主义文献的教士艾里札尔 (Eliezar ben Judah of Worms, 1230殁)。他们不是哲学家,也不是系统化的思想家,而且从他们的著作可以看出,他们的观点借用许多看似不相容的来源。他们对



枯燥无味的哲学家撒狄亚(Saadia ibn Joseph)印象十分深刻，他的作品被翻译成为希伯来文，而且对如亚西西的法兰西斯(Francis of Assisi)基督教神秘主义者也有同样的感受。从这种奇怪的混合来源中，他们设法创造出一种宗教精神，直到17世纪对法国与德国的犹太人都一直十分重要。

我们下文会提到，犹太教宣称否定自身由神创造的享乐是有罪的。但是德国的虔信派教徒却宣扬和基督教苦行主义类似的否定享乐说。假如犹太人拒绝享乐，而且放弃如养宠物或陪小孩玩的休闲活动，他就只能在来世见到神的现身。犹太人应该要培养神一样的冷漠，对轻蔑和侮辱保持无动于衷。但是神可以朋友相称。没有“王座神秘主义者”会梦想像艾里札尔一样称神为“你”。这种熟悉的感觉慢慢进入礼拜仪式中，描绘一个既内涵而又在他超越的同时亲密现身的神：

万物都在你之中，而你在万物之中；你充满万物，而且确实涵括它；当万物被创造时，你在万物中；在万物创造出来以前，你是万物。

他们指出，除了上帝以“荣光”，或者以“称为‘榭基那’(Shekinah，意为神在世上的呈现)的伟大光芒”将他自己显现给人类以外，没有人可以接近神，并以此限定神的内在性。虔信派教徒不会对明显的矛盾感到担忧。他们把注意力集中在实际的事务上，而不是神学的琐碎细节，重点在教导他们的犹太人伙伴能提升对神呈现感觉的专注方法和姿势。静默是很重要的，虔信派教徒必须紧闭他的眼睛，以祈祷的披肩遮盖他的头以避免分心，收缩胃部紧咬牙齿。他们设计了特殊的方式以“延长祈祷”，这种方式可以促进神灵呈现感的发生。虔信派教徒并不只重复仪式中的祷词，他们更应该数每个字的字母，计算他们的数字价值，并超越语言的字面意义。他必须向上引导自己的注意力，以便促发他对更高真实的感觉。

"恩索夫"

在伊斯兰帝国的犹太人情况，只要当地没有反闪族的迫害行动就非常快乐，他们不需要这种德国犹太人的虔信教派。不过，他们为了回应穆斯林发展，也发展出一种新型的犹太教。正如犹太哲学家试图以哲学解释《圣经》的神，其他的犹太人则试图赋予他们的神以神秘主义和象征的诠释。最初这些神秘主义者只有极少数。他们的宗教是秘密的训练法，由师父密传给弟子，他们称它为"卡巴拉秘教"(Kabbalah)或"继承的传统"。但是，最后卡巴拉的神会以哲学家的神从未做到的方式吸引大多数人，并深深影响犹太教徒的想像力。哲学有将神变成疏远的抽象之虞，但是神秘主义者的神却能够触及比理性埋藏更深的恐惧与焦虑。"王座神秘主义者"以外在象征凝视神的荣光为满足，而卡巴拉神秘主义者则试图要贯穿神与人类意识的内在生活。卡巴拉神秘主义者并不对神的本质，以及他与世界关系的形而上问题作理性的臆测，而是转向想像力。

和苏非派一样，卡巴拉神秘主义者利用诺斯替派与新柏拉图主义，区别神的本质和我们在启示与创世中见到的神。神本身基本上是不可知的，无法想像的，也不具位格性的。他们称隐藏的神为"恩索夫"(En Sof)，字面的意思是"没有终点"。我们对卡巴拉的隐藏之神一无所知，因为甚至在《圣经》和犹太《大法典》中也没有提到他。一位 13 世纪的匿名作家写道："恩索夫"能够成为对人类启示的主题。和耶和华不同的是，"恩索夫"是没有文献记载的名字，"他"不是一个人。事实上对"神性"(Godhead)比较正确的称呼应为"它"。这是与《圣经》和犹太《大法典》中高度人格化的神彻底地分离开来。卡巴拉神秘主义者发展出他们自己的神话，以帮助他们探索一个宗教意识的新领域。为了解释"恩索夫"与耶和华之间的关系，而不对诺智派把他俩看成不同存有的异端邪说让步，卡巴拉神秘主义者发展出一种象征的读经方法。和苏非神秘主义者一样，他们想像一位隐藏之神使自己为人类知晓的过程。"恩索夫"以不可

知神性深处散发出的十层神圣真实，把自己显现给犹太神秘主义者。每一层代表“恩索夫”逐渐展开启示的一个阶段，而有自己象征的名字，但是这些神圣领域的每一层，在某个特定标题下，都包含神的全部奥秘。卡巴拉神秘主义者对《圣经》中每个字的解释，都指涉到这十层神圣真实的某一层；每一章节所描述的事件或现象，都在神本身的内在生命中有其相对应的部分。

伊本·阿拉比见到神慈悲的叹息，神借此以创造世界的神谕把他自己显现给人类。同样的，卡巴拉的十层神圣真实，既是神赋予他自己的名字，同时也是他创造世界的工具。这十个名字一起形成他伟大但不为人知的圣名。它们代表“恩索夫”从他那孤独不可接近的地方，下降到尘世来的阶段。他们通常以下列的顺序排出：

1. 至高无上的皇冠。
2. 智慧。
3. 知性。
4. 爱或仁慈。
5. 力量。
6. 同情，有时称为美。
7. 持久的耐力。
8. 庄严。
9. 根基。
10. 王国，也称作榭基那。

有时十层神圣真实会以树状图案表示（见附图），上下颠倒地把它的根长在“恩索夫”不可思议的深度中，而顶端则在“榭基那”这个世界中。树状有机的意象表示这个卡巴拉秘教象征的一体性。“恩索夫”是流过树枝和赋予生命力的树液，把它们统合在神秘而复杂的真实中。虽然“恩索夫”与其名字的世界有区别，但是这两者就像煤炭与火焰一样是一体的。十层神圣真实代表的是：那照亮仍然无法贯穿之黑暗的“恩索夫”光明世界。它是以另一种方式指出，我们对“神”的概念不可能完全表达它指涉的真实。



I
至高无上
的皇冠

Ⅲ
知性

Ⅱ
智慧

Ⅴ
力量

Ⅳ
爱或仁慈

Ⅵ
同情或美

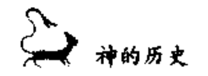
Ⅷ
庄严

Ⅶ
持久的
耐力

Ⅸ
根基

Ⅹ
王国
或榭基那

树状排列的十层神圣真实



然而，十层神圣真实的世界不是神性与我们这个世界间另一个“客观存在”的真实。

他们不是天与地间的阶梯，而是感官经验世界之下的境界。因为神是一切的一切，所以十层神圣真实就在存在的每件事物上呈现与作用。它们同时也代表神秘主义者下降自心灵，上升求神过程中经历的人类意识阶段。神与人在这里又再一次被描述成不可分离。某些卡巴拉神秘主义者把十层神圣的真实视为神原本设计之原始人类的手足。这就是《圣经》中所说“人是依神肖像创造”的意义，因为此地的尘世真实，与天上世界的原型真实是相对应的。树或人的一神意象是一种反抗理性形式，以想像力对真实所作的描绘。卡巴拉神秘主义者对哲学家并无敌意，他们有许多人十分尊敬沙迪亚和麦摩尼德斯等人物，但是他们发现象征主义与神话比形而上学更能穿透神的奥秘。

最具影响力的卡巴拉秘教文献就是《光辉之书》(*The Zohar*)，它是大约在 1275 年由西班牙莱昂的摩西(Moses of Leon)所著的。他在年轻的时候曾学习麦摩尼德斯的哲学，但却逐渐感觉到神秘主义与卡巴拉神秘传统的吸引力。《光辉之书》是一种神秘主义的小说，描述与其子艾里札尔在巴勒斯坦一带云游的 3 世纪犹太《大法典》学家塞门(Simeon ben Yohai)，与他弟子谈论神、自然与人生的故事。该书并没有清楚的架构，也没有对主题或观念做有系统的发展。这种方式对《光辉之书》的精神而言是很陌生的，因为书中的神抗拒任何精细的思想系统。和伊本·阿拉比一样，莱昂的摩西相信，神赋予每个神秘主义者独特的启示，因此犹太律法的诠释方式是没有限制的。随着卡巴拉神秘主义者不断的进展，一层又一层的意义会显现出来。《光辉之书》指出，十层神圣真实的神秘发散，乃是非人格化的“恩索夫”形成人格的过程。在最高的三层真实——至高无上的皇冠、智慧与知性中，当“恩索夫”正“决定”要表达他自己时，神圣的真实称为“他”。当“他”下降到中间的神圣真实——爱、力量、美、持久的忍耐、庄严和根基时，“他”变成了“你”。最后当神出现在这个王国时，“他”便称他自己为“我”。就是在这里神成为个人，而他的自我表述也告完成，于是人可以开始他的神秘旅程。

一旦神秘主义者了解他最深层的自我,他便觉察到神在他心中的呈现,然后就可以上升到超越人格与自我中心的更高境界。这是回归到我们不可想像的存有源头,以及未造真实的隐藏世界。依据这个神秘主义的观点,我们感官印象所成的世界,只是神圣真实最后和最外的一层。

和苏非派一样,在卡巴拉秘教中,创世的教义并不真地关切宇宙的物质起源。《光辉之书》把"创世纪"的解释,看成是"恩索夫"内部危机的一种象征表示,它迫使神性从它不可测度的内省中分裂出来,而显现它自己。诚如《光辉之书》中所说:

最初国王的意志开始产生作用时,他把符号刻入神圣的光环中。一把黑色的火焰从"恩索夫"的最深层中喷出来,就像从无形中形成的雾一样,包围在这光环的圆圈中,非白非黑,非红非绿,不属于任何颜色。

在创世纪中,神最初的创造性语句是:"让光出现!"在《光辉之书》对创世纪的评论(在创世纪开场的"最初"之后,创世纪一词皆以希伯来文中的 Bereshit 称之)中,这个"黑色火焰"乃是十层神圣真实的第一层——神性的"至高无上皇冠"。它不具任何颜色或形式,其他的卡巴拉神秘主义者喜欢把它称作"无"。人类心灵所能想像的最高神性形式就是"无",因为其他存在的事物无法与它相提并论。因此,其他层级的神圣真实都是从"无"中酝酿而生的。这是对传统"从无创世"教义的神秘主义诠释。当光向无尽开展的领域涌现出来的同时,神性自我表述的过程也随之继续。《光辉之书》继续说:

但是当这个火焰开始有大小和长度时,它便产生了光芒的颜色。因为在最深处的中心有一口井,火焰就是从这里往下方世界倾泻,隐藏在"恩索夫"神秘的秘密中。这口井穿透环绕在它四周的永恒光环,但却没有完全穿透。直到在它穿透的冲击之下,一个隐藏的神点照彻四方时,才完全被看见。超越这一点就没有事物可以被

知道或了解，它是“创世之初”，是创世的第一个字。

这个“点”是十层神圣真实的第二层——“智慧”，包含的是所有事物的理想形式。发展成宫殿或建筑物的那一点，就成为第三层的“知性”。第三层最高的神圣真实所代表的是人类理解的限制。卡巴拉神秘主义者说，神在“知性”的层次是以伟大的“谁”而存在于每个问题的开端。但是这个问题不可能有答案。尽管“恩索夫”逐渐使自己适应人类的限制，我们无法知道他是“谁”，我们上升得愈高，他愈被遮掩在黑暗与神秘中。

以下的七层神圣真实据说与创世纪中创世的七天过程相对应。在《圣经》时代，耶和华最后终于战胜迦南地的古代诸女神，以及她们的色情崇拜。但是当卡巴拉神秘主义者试图要表达神的神秘性时，古老的神话又重新出现，尽管是以不同装扮的形式进行。《光辉之书》把“知性”层的神圣真实，描述为“神的母亲”，她的子宫被“黑色的火焰”贯穿而诞生了十七个较低的神圣真实。第九层的“根基”引发了是否为阳具的臆测，它被描绘成是神圣生命以神秘的生殖行为注入宇宙的管道。但是在第十层神圣真实的“榭基那”中，古代创世与诸神谱系的性象征主义，才明显地呈现在犹太《大法典》中，“榭基那”变成神的女性面。卡巴拉秘教最早文献之一的《智慧书》(*Bahir*，约在 1200 年)，把“榭基那”当成是诺斯替派的人物苏菲亚，她位于神圣发散层级的最后一层，从神圣世界堕落下来，在世间游荡、迷失而与神性疏离。《光辉之书》把这个“榭基那的流放”和创世纪中叙述的亚当的堕落连结在一起。它说亚当是在生命之树的“中间层级”，而在知识之树的底层“榭基那”。他并没有一起崇拜中间的七个层级，反而选择单独尊崇“榭基那”，把生命从知识中分离，破坏了十层神圣真实的一体性。神圣的生命不再能够不受阻碍地流入世界中，世界因此从它神圣的源头孤立出来。但是借着遵守犹太律法，以色列社群可以治愈“榭基那”流放的创伤，也可以使世界与神性重新结合。不奇怪的是，许多严谨的《大法典》学者认为这是个令人厌恶的观念，但是与古代女神远离神圣世界游荡的神话相呼应的“榭基那”流放，却成为卡巴拉秘教最受欢迎的部



分。女性的"榭基那"带给神概念一点性别的平衡，因为神的概念过度倾向强调阳刚的一面，所以这个平衡明显的满足了一个重要的宗教需求。

神的流放这个概念，也诉求于造成许多人类焦虑原因的分离感。《光辉之书》不断把邪恶定义成分离的事物，或是进入一种不适合的关系。伦理一神教的问题之一，就在于它的孤立邪恶。因为我们不能接受神有邪恶的观念，所以我们就可能有无法忍受邪恶在我们身上的危险。于是它可能被推开，变成怪兽和非人性化。西方基督教世界恐怖的撒旦意象，就是这种扭曲的投射。《光辉之书》在神身上发现了邪恶的根，也就是在第五层的"果决判断"中。"果决判断"被描绘成神的左手，而"仁慈"则是他的右手。只要"果决判断"与神圣的"仁慈"和谐运作，就是正面而有效益的。但是如果它破裂而与其他层级的神圣真实分开，那么就变成邪恶而具有破坏性。《光辉之书》并未告诉我们这个分离是如何发生的。在下一章我们会谈到，后期的卡巴拉神秘主义者反思邪恶的问题，他们认为邪恶是神在自我显示的最初阶段所发生的一种原初"意外"结果。如果我们以字面的意义理解，那么卡巴拉秘教不具意义，但是它的神话证明能在心理上令人满足。当15世纪灾难与悲剧吞噬西班牙的犹太人时，就是卡巴拉秘教的神帮助他们体悟到苦难的意义。

开启灵魂，解开结

我们可以在西班牙神秘主义者阿布拉菲亚（Abraham Abulafia, 1240—1291）的著作中，看出卡巴拉秘教在心理上的敏锐度。他的著作集大约和《光辉之书》同一时期编成，但是阿布拉菲亚专注在培养对神感觉的实用方法上，而不是神自身的本质。这些方法与今日心理分析人员在追求世俗明觉过程中所使用的方法类似。当苏非神秘主义者像穆罕默德一样经验到神时，阿布拉菲亚宣称他发现了达到先知式启发的方法。他发展出犹太式的瑜伽，运用一般集中精神的训练如呼吸，持咒和某种特殊姿势的采行，以达到另一种意识状态。阿布拉菲亚是个不凡的卡巴拉神秘主义者。他十分博

学，31 岁时因一次强烈的宗教体验而转向神秘主义前，他已经研习过《摩西五书》、《大法典》和哲学。他似乎相信自己不仅是犹太人的弥赛亚，同时也是基督徒的弥赛亚。因此，他几乎游遍整个西班牙，四处收徒，甚至还远到近东一带。1280 年他以犹太人大使的身份访问教皇。虽然阿布拉菲亚对基督宗教的批评往往毫无保留，但是他似乎十分欣赏卡巴拉的神与三位一体神学间的相似性。最高三层的神圣真实让我们想到道与圣灵、从天父来的神的知性与智慧，以及消失在不可接触光中的“无”。阿布拉菲亚本人喜欢以三位一体的方式来谈论神。

为了要找到这个神，阿布拉菲亚教导说，有必要“开启灵魂，解开绑住的结”。“解开结”这个用语也可以在西藏佛教中找到，这再一次显示出全世界神秘主义者基本的共同点。上述的过程或许可以被比喻成心理分析企图要打开阻碍病患心理健康的情结。身为卡巴拉神秘主义者，阿布拉菲亚较关心的是，启动整个创世但却无法感知的神圣能量。只要我们以建立在感官知觉上的观念阻碍我们的心，要辨识生命中超越的质素就很难。借着他的瑜伽训练，阿布拉菲亚教导其弟子超越平常的意识，以发现一个全新的世界。其中一个方法是“字母结合术”，是以神之名而冥思。卡巴拉神秘主义者以不同的组合方式组合神之我，目的在将心从较实际的知识模式中脱离出来，以臻于较抽象的知识模式。这种训练的效果，对门外汉而言，听起来十分没有希望，但效果却十分显著。阿布拉菲亚把它比喻成聆听音乐和声时的感动，字母就好比是音阶上的音符。他同时也使用一种观念联想的方法，称为“跳动”与“轻跃”，这显然与当代自由联想的分析式作法相似。这种方法据说也达到令人惊讶的成就。诚如阿布拉菲亚所解释，它揭露了隐藏的心理过程，而且将卡巴拉神秘主义者从“自然领域的监牢中解脱出来，而且引领‘他’到神圣领域的边界”。就依这种方式，灵魂的“封口”得以打开，而初学者得以发现心灵力量的泉源，使他们的心明觉并减轻他们精神上的痛苦。

就像心理分析的病患需要治疗者的引导一样，阿布拉菲亚坚持心灵的神秘之旅，只能在卡巴拉导师的监督之下才能进行。他允



许了解其中的危险，因为他自己在年轻时，便曾受过破坏性宗教经验之苦，差点使他陷入绝望之地。今天病患往往会把分析人员加以内化，以便得到他所代表的力量或健康。阿布拉菲亚也类似地写道，卡巴拉神秘主义者会常常“看到”和“听到”他的精神导师，他变成“内在的推动者，并把他内在关闭的门打开”。他感觉到一股新力量的涌现和内在的转化，它的力量是如此强大，似乎是来自神圣之源。阿布拉菲亚的弟子对出神的状态做了另一种诠释，他说，神秘主义者成为他自己的弥赛亚。在狂喜的状态中，他面临的是解脱、觉悟自我的神视：

> 要知道先知经验的整个精神就在于，他突然间看到他自己的形体站在他面前，他忘了自己，而且从他分离出来……我们的老师（在《大法典》中）告诉我们这个秘密：“先知的力量是伟大的，他们可以比拟形成这个力量的‘他’之形态。”（也就是说，他们把人比拟成神）

犹太神秘主义者一直不愿宣称与神合一。阿布拉菲亚和他的弟子只会说，借着与精神导师合一的体验，以及个人解脱的实现，卡巴拉神秘主义者因此间接地为神所触碰。中世纪的神秘主义与现代的心理治疗有明显的不同，但是两种训练领域都演化出达成治疗与个人整合的类似技术。

神秘主义宗教运动

西方的基督徒发展出神秘主义传统的时间比较晚。他们落在拜占庭与伊斯兰帝国的一神教徒之后，或许是尚未准备好开始这项新的发展。不过在 14 世纪期间，爆发了一场名副其实的神秘主义宗教运动，特别是在北欧。在德国就产生了一群神秘主义者，有爱柯哈特（Meister Eckhart，1260—1327）、陶勒（Johannes Tauler，1300—1361）、大格刍德（Gertrude the Great，1256—1302）和苏所（Henry Suso，约在 1295—1306）等。英国也对西方的这个发展提供

了重大贡献，并产生了四位神秘主义者，他们很快地在自己国家以及欧洲大陆吸引大众的追随，他们是娄勒（Richard Rolle of Hampole，1290—1349）、《未知之云》（*The Cloud of Unknowing*）一书的无名作者希尔顿（Walter Hilton，1346 殁）和朱利安（Dame Julian of Norwich，约在 1342—1416）。这些神秘主义者的境界高下有别。以娄勒为例，他似乎陷在追求奇异感觉的境地中而无法自拔，他的精神境界有时带有自我中心的特质。不过他们中间的佼佼者，却为他们自己发现了许多希腊人、苏非神秘主义者和卡巴拉神秘主义者已达到的洞见。

例如影响陶勒和苏所极大的爱柯哈特，本身就受到迪尼斯和麦摩尼德斯的影响。他身为道明会修道士，是极聪明的知识分子，而且在巴黎大学讲授亚里士多德哲学。但在 1325 年，他的神秘主义教理却使他与其主教，亦即科隆（Cologne）的大主教产生冲突。主教以异端的罪名审讯爱柯哈特，他被指控否定神的善良，宣称神本身由灵魂产生，以及教导世界是永恒的。即使某些爱柯哈特最严厉的批评者都相信他是正统的，错误在于教会有意以字面而非象征意义诠释他的某些言论。爱柯哈特是位诗人，他极喜爱吊诡和隐喻。虽然他认为相信神存在是理性的，但却否定单靠理性可以形成任何有关神圣本质的适当概念。他论证说："证明可知的事物不是诉诸感官就是理智，但是关于神的知识，既不可能从感官知识求证，因为他是无实体的，也不可能从理智得知，因为他不具备任何我们知道的形式。"神不是另一个存有。他的存在不可能像其他平常的思想客体一样的被证明。

爱柯哈特宣称神是"无"。这并不表示他是个幻象，而是神的存在形式比我们所知道的更丰富、更圆满。他也称神为"黑暗"，并不是表示缺少光亮，而是指出某种较明亮事物的呈现。爱柯哈特也以否定词语，如"沙漠"、"荒原"、"黑暗"与"无"来形容神性，以及我们所知的父、子及圣灵的神。身为西方人，爱柯哈特喜欢用奥古斯汀对人心三位一体的比喻，并引伸其义认为即使三位一体说本身，也不能被理性所知，智力只能感知神为三个位格，一旦神秘主义者与神合一，他们会把他视为一体。希腊人不喜欢这个观念，不过爱柯



哈特同意他们所说，三位一体说基本上是神秘的教义。他喜爱谈论在灵魂中生出子的父，而非玛利亚的子宫孕育基督。鲁秘也把先知耶稣由处女诞生一事视为神秘主义者心中灵魂诞生的象征。爱柯哈特坚称，这是灵魂与神合作的譬喻。

神只能靠神秘的体验了解。诚如麦摩尼德斯所建议，我们最好以否定的词语来谈论他。事实上，我们确实必须净化我们对神的概念，祛除我们荒谬的先入为主观念，以及以人为中心的意象。我们甚至应避免使用“神”一词。这是当爱柯哈特说“人最后与最高的分离就是，为了神而离开神之时”的真正意义。这是个痛苦的过程。因为神是“无”，所以我们也必须准备成为无，以便与他合而为一。在类似苏非派描述的“寂灭”过程中，爱柯哈特谈到“淡漠”或甚至“分离”。和穆斯林把尊崇除神之外的任何事物称为偶像崇拜一样，爱柯哈特教导说，神秘主义者必须拒绝被神有限的观念困住。只有如此他才能与神一致，而神的存在必然是我的存在，神的“是”就是我的“是”。因为神是存有的基底，所以没有必要“客观地”寻求他，也没有必要把他想像成上升到某个超越我们所知世界以外的领域。

阿哈拉吉曾因高喊“我是真理”而令伊斯兰法律学者产生敌意，而爱柯哈特的神秘主义教义也震撼了德国的主教：说人能与神合一是什么意思呢？在 14 世纪期间，希腊的神学家激烈地辩论此一问题。因为神是不可接触的，他自己怎么可能与人类沟通？假如先祖所说的没错，神的本质与他的“活动”或“实现”之间有区别，那么把基督徒在祈祷经验的“神”和神本身相提并论，确实是亵渎的行为。撒洛尼基(Saloniki)的大主教帕拉马斯(Gregory Palamas)说，虽然看起来很吊诡，但是任何一个基督徒都可能喜欢这种对神的直接知识。是的，神的本质总是超越我们的理解，但是他的“活动”与神并无区别，不应该被认为只是神圣的余晖。犹太神秘主义者同意，虽然“恩索夫”总是保持在不可穿透的黑暗中，但是他的“十层神圣真实”(相当于希腊人的“活动”)本身就是神圣的，从神性的心中永恒地流出。有时人们可以直接看到或经验到这些活动，就像《圣经》里说神的“荣光”出现一样。没有人见过神的本质，但是这并不表示直接与神本身接触的经验是不可能的。这个矛盾的主张一

定也令帕拉马斯困扰。希腊人长久以来就一致认为，有关神的陈述"必须"是矛盾的。只有如此人们才能保有他神秘与不可言喻的感受。帕拉马斯这样说：

我们参与神圣的本质，但是同时它仍然完全不可接触。我们需要同时肯定这两个观点，"把矛盾律当成是正确教义的标准"。

帕拉马斯的教义并不新鲜，它在11世纪期间就由新神学家西麋盎提出。但是帕拉马斯受到卡拉布里亚人(Calabrian)巴尔拉姆(Barlaam)的挑战，他曾在意大利读书，并受到圣托玛斯理性主义和亚里士多德学说的强烈影响。他反对传统希腊人区分神的"本质"和他的"活动"的观点，并指控帕拉马斯把神分裂成两个不相连的部分。巴尔拉姆提议的神的定义，可以追溯到古代希腊理性主义者所强调神的绝对单纯性。巴尔拉姆宣称，已被神明觉的希腊哲学家如亚里士多德教导我们说，神是不可知的而且与我们的世界相距遥远。因此，人要"看到"神是不可能的，人们只能从《圣经》或创世的惊奇中，间接地感受到它的影响力。巴尔拉姆在1341年被东正教会大公议会(Council of the Orthodox Church)所谴责，但是也受过圣托玛斯影响的僧侣却对他表示支持。基本上这个议题已成为神秘主义者的神与哲学家的神的冲突。巴尔拉姆和他的支持者阿金迪诺斯(Gregory Akindynos，他喜欢摘录希腊版的《神学大全》)、葛雷哥拉斯 (Nicephoras Gregoras) 和圣托玛斯学派的赛东斯(Prochoros Cydones)都与强调静默、矛盾和神秘的拜占庭沉默神学疏远。他们喜欢西欧比较正面的神学，把神界定成"存有"而非"无"。针对迪尼斯、西麋盎和帕拉马斯的神秘神祇，他们设立了一个可以对他作出陈述的神。希腊人一直对西方思想中的这个倾向不信任，而在面对理性主义的拉丁观念时，帕拉马斯重申东正教的吊诡神学。神必定无法被化约成能以人类语言表达的概念。他同意巴尔拉姆所说的，神是不可知的，但却坚称他已被人们经验过。在他伯山上转化耶稣人性的光不是无人见过的神的本质，但是就某种神秘的观点而言，他就是神的本身。依据希腊神学，含东正教看法的礼拜仪式宣称，在他伯山上"我们见到父像光，圣灵也像光"。



这是当我们像耶稣一样神化时，对"过去的我们和将来的我们"的一种启示。当我们在此生冥思神时所"见"到的，并不是神的替身，而是神本身。当然这是一种矛盾的说法，不过基督教的神就是矛盾的，矛盾律与沉默是我们在称为"神"的奥秘之前惟一正确的姿态，而不是试图祛除困难的一种哲学"傲慢"。

巴尔拉姆曾试图使神的概念在逻辑上一致，依据他的观点，神要不是与他的本质相同，就是不同。他试图要把神局限在他的本质中，而认为他在本质之外的"活动"中出现是不可能的。但这是把神想成仿佛是其他的现象，而且完全建立在人类概念的可能与不可能上。帕拉马斯坚称神的心象是双向的狂喜。人们超越自己，"但"神也借着超越自己以使其受造物了解他的方式，经历了超越的狂喜："神也走出他自己，谦虚地与我们的心结合在一起。"帕拉马斯的神学在东正教中保有正统地位，且战胜 14 世纪的希腊理性主义者，代表神秘主义在所有三大一神教中更广泛的胜利。自 11 世纪以来穆斯林哲学家就得出以下的结论：理性在如医药或科学的研究中是不可或缺的，但是在研究神时，它就相当不适当了，只依赖理性就好像是用叉子喝汤一样。

在伊斯兰帝国的许多部分，苏非派的神比哲学家的神获得更大的优势。在下一章中我们会看到，在 16 世纪期间卡巴拉神秘主义者的神将成为犹太教精神的主流。神秘主义得以比知性和法制形态的宗教更深刻地打入人心。它的神更可以触及人心中原始的希望、恐惧与焦虑，哲学家的遥远之神在这些情绪之前却显得束手无策。到了 14 世纪，西方已开始它自己的神秘主义宗教，而且有个非常有希望的开始。但是西方的神秘主义从不曾像其他传统那样的普遍。16 世纪在英国、德国和苏格兰东南部低地等产生非常著名神秘主义者的地方，新教改革家却公开谴责这个违背《圣经》的宗教精神。在罗马天主教，主要的神秘主义者如圣泰瑞莎 (St. Teresa of Avila) 则常常受到反宗教改革之宗教裁判所 (In quisition of the Counter - Reformation) 的威胁。宗教改革的结果造成欧洲开始以更理性主义的名词来了解神。



8

改革家的“神”

决定性的时期

15 和 16 世纪对神的所有子民而言，都是具决定性的时期。对于信仰基督教的西方社会而言更是特别关键的时期，它不仅成功地追赶上“文明世界”的其他文化，而且即将超过它们。在这两个世纪间，我们看到迅速传播到北欧的意大利文艺复兴、新世界的发现、以及将为世界其他地区带来致命结果的科学革命。到了 16 世纪末，西方已濒于创造出一种完全不同的文化。因此，它是个转变的时代，但正因为如此，除了成就之外，焦虑也成为这个时代的特征。这在该时代的西方一神观念中表现得很明显。尽管他们具世俗成就，欧洲人比以前更关心他们的信仰。非神职的信仰者对中世纪的宗教形式特别不满，因为它们不再能回应他们在这个美丽新世界的需求。伟大的改革家对此不安发出关怀之声，并发现思考神与解救的新方式。这把欧洲分裂成两个敌对阵营——天主教与新教，他们彼此间的愤恨与猜忌从未完全消失。在宗教改革期间，天主教与新教的改革家都激励信徒不要狭隘地对圣徒和天使奉献，而只专注在神本身。确实，当时的欧洲似乎被神占据心灵。但是到了 17 世纪初，某些人却开始对“无神论”产生奇想。这是否表示他们已准备好把神丢掉了呢？

这也是希腊人、犹太教徒和穆斯林的危机时期。1453 年奥图曼土耳其攻占了基督教的首府君士坦丁堡，并摧毁了拜占庭帝国。自此以后，俄国的基督徒会继续希腊人发展出来的传统与精神。在哥伦布发现新大陆的 1492 年 1 月，费迪南(Ferdinand)和伊莎贝拉 (Isabella) 征服了穆斯林在欧洲最后的大本营——西班牙

的格拉纳达(Granada),后来穆斯林被逐出他们定居达800年之久的伊比亚半岛。穆斯林西班牙的毁灭对犹太人是致命的打击。在1492年3月,也就是格拉纳达被征服后几周,基督教的君主专制政体给西班牙犹太人的选择,不是受洗就是放逐。许多西班牙犹太人因为眷恋家园而成为基督徒,尽管某些人仍秘密地奉行他们的信仰。和从伊斯兰教改信基督教的摩尔人(Moriscos)一样,这些犹太改信者后来受到宗教审判所的迫害,因为他们被怀疑是异端。然而也有大约15万犹太人拒绝受洗,而被驱逐出来,他们分别到土耳其、巴尔干半岛和北非等地避难。西班牙的穆斯林可说给予犹太人自巴比伦离散后最好的家园,因此西班牙犹太社区的毁灭让全世界的犹太人感到悲伤,认为是自公元70年圣殿毁灭后,降临到他们同胞身上最大的灾难。流放的经验比以往更深刻地进入犹太人的宗教意识之中,它导致新型卡巴拉秘教的产生,也演化出一种新的一神概念。

新的保守主义

这对世界其他地区的穆斯林而言,也是复杂的一段岁月。在蒙古人入侵后的几个世纪,不可避免地造成了新的保守主义,因为人们都试图要恢复他们所失去的。15世纪逊尼派伊斯兰研究学院的法律学者宣告"独立思考之门已经关闭"。自此以后,穆斯林要练习的是"模仿"过去伟大杰出的人物,特别是在研究神意法方面更是如此。在这种保守的氛围下,要产生有关神的革新观念是不太可能的,事实上,也不可能产生任何其他新颖的事物。但是像西欧人所想的,把这个时期看成是伊斯兰衰退的开始也是不正确的。诚如哈德森(Marshall G. S. Hodgson)在《伊斯兰的冒险,世界文明的良知与历史》(*The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization*)一书中所指出的,我们对这段时期的知识根本不足以让我们作出这样全面的概括评论。例如,我们在没有足够的证据下,就假定穆斯林科学在这段期间衰退下来,这不论怎样都是不正确的。

这种保守的倾向在14世纪神意法第一流专家伊本·泰米亚(Ahmad ibn Taymiyah of Damascus,1328殁)和他的学生加瓦吉亚(Ibn al - Qayin al - Jawziyah)身上浮现出来。为人们喜爱的伊本·泰米亚延伸神意法,使它能应用到所有穆斯林可能遇到的处境。这并不是一种压抑的训练,他要袪除过时的规则而使神意法与生活更相关,并减轻穆斯林在这段困难时期的焦虑。神意法应该要针对他们的宗教问题提出清楚而逻辑的答案来。但是基于对神意法的狂热,伊本·泰米亚攻击伊斯兰神学、哲学、甚至阿沙里主义(Asherism,伊斯兰神学的一支)。和其他的改革家一样,他要回归到源头——《古兰经》与《圣训》(神意法即奠基于此),同时去除所有后来添加的部分:"我曾检视所有神学与哲学的方法,发现它们不能治疗我的疾病,也不能止息我的饥渴。对我而言,最好的就是《古兰经》的方法。"他的学生加瓦吉亚在这些添加的名单上又加上苏非派,他拥护对经典作字面意义的诠释,而且谴责苏非崇拜,这种态度与后来欧洲新教改革家的态度,并没有太大差异。和路德与喀尔文一样,伊本·泰米亚和加瓦吉亚并没有被他们同时代的人视为落伍,他们被视为是进步的,因为他们要减轻他们同胞的负担。

哈德森警告我们不要把这个时期所谓的保守主义,斥责为"停滞"。他指出,我们之前没有一个社会可以负担或想像如今我们享受的进步程度。西方学者常常斥责15和16世纪的穆斯林,没有能认真思考意大利的文艺复兴。这是历史上伟大的文化果实之一,没错,但是它并没有超过12世纪曾启发穆斯林的中国宋朝文化,或有什么不同。文艺复兴对西方是很重要的,但是没有人预见现代科技时代的诞生,从后见之明的角度我们可以看出前者预示了后者的发生。假如穆斯林没有受到西方的文艺复兴太大的影响,这并不必然表示是不可挽救的文化弊端。不令人感到惊讶的是,穆斯林更关心的是他们自己在15世纪期间不算微小的成就。

事实上伊斯兰仍然是这段时期的世界最大强权,而西方惊恐地发觉它正在欧洲的门槛上。在15和16世纪期间,有三个穆斯林帝国建立,它们是小亚细亚与东欧的奥图曼土耳其、伊朗的萨发维

王朝(Safavids),以及印度的蒙兀儿王朝。这些新的冒险显示伊斯兰精神绝非垂死,而仍能在灾难和解体后,启发穆斯林再度兴起,获取新的成功。这三个帝国都各自达到了相当高的文化成就。有趣的是,萨发维王朝在伊朗与中亚的文化复兴,与意大利的文艺复兴十分相似,两者皆以绘画杰出地表现自己,而且都感觉到自己创造性地回归到文化中的异教根源。然而,尽管这三大强权的力量与伟大,所谓的保守心态仍然很普遍。早期的神秘主义者与哲学家如法拉比和伊本·阿拉比,都会有意识地开拓新的基础,而这段时期所见到的,则是细腻小心地重复古老的主题。这使西方人更难欣赏,因为我们的学者已经太久忽略这些比较现代的伊斯兰冒险,而且哲学家与诗人期待读者的心灵,能储存过去的意象与观念。

什叶派与逊尼派

然而,这里有与当代西方发展相似之处。一个新型的十二教长什叶派,在萨发维王朝统治下的伊朗成为国教,这就是什叶派与逊尼派间前所未有的敌意开端。在此之前,什叶派与比较智识倾向且具神秘性的逊尼派,有许多共同之处。但是在16世纪期间,这两派不幸和当时欧洲教派战争类似地形成了敌对的阵营。萨发维王朝创建者伊朗国王依斯麦尔(Ismail)于1503年在阿塞拜疆(Azerbaijan)掌握权力,并把他的势力扩展到伊朗西部和伊拉克。他决心要消灭逊尼派,并且强迫什叶教派以前所未有的残忍对待他的臣民。他认为自己是他这一代的什叶教长。这个运动类似欧洲的新教改革运动,两者都有反抗传统的根源,都反对贵族政体,而且都与皇家政府的建立有关。改革后的什叶派在他们的领土中废除了苏非教的道派,这使我们想到新教徒毁掉修道院的情形。不令人感到惊讶的是,他们对在领土内压迫什叶派的奥图曼帝国逊尼派产生启发作用,也采取了不妥协的态度。

视自己为站在最近一次圣战前线,对抗西方十字军的奥图曼人,也对他们基督徒的属民产生了一种新的不妥协态度。但是,如果把整个伊朗宗教组织看成是狂热的,也是不正确的。伊朗的什叶

派传教士对这个改革后的什叶派抱持藐视的态度：和与他们对立之逊尼派不同的是，他们拒绝“关闭独立思考的大门”，而坚持他们有权不受伊朗国王控制，自主地诠释伊斯兰。他们拒绝接受萨发维王朝，以及后来的卡加尔(Qajar)王朝为教长的继承者。相反的，他们与反抗统治者的人民结盟，而成为伊斯兰社会在依斯法汗(Isfhan)及后来在德黑兰对抗皇家压迫的斗士。他们发展出支持商人与穷人有权对抗伊朗国王侵犯的传统，正因为如此，他们才能在1979年动员人民，对抗伊朗国王巴勒维的腐败政权。

穆拉·萨德拉

伊朗的什叶派也发展出他们自己的哲学，继续苏拉瓦底的神秘主义传统。此一什叶派哲学的创建者达马德(Mir Damad, 1631殁)既是科学家也是神学家。他把神圣之光看成与穆罕默德及教长们等具象征性人物的明觉一致。和苏拉瓦底一样，他强调宗教经验的无意识心理质素。但是伊朗学派最崇高的代表人物，却是达马德的弟子施拉吉(Sadr al – Din Shirazi，约在1571—1640)，他通常是以穆拉·萨德拉(Mulla Sadra)之名为人所知。今日许多穆斯林视他为所有伊斯兰思想家中最深刻的一位，宣称他的著作乃是形而上学与穆斯林哲学特质的宗教精神融合的缩影。不过，他近来才逐渐为西方所知，在本书写作之时，他的许多论文中只有一篇被翻译成英文。

和苏拉瓦底一样，萨德拉相信知识不仅只是向导，而且也是转化的过程。苏拉瓦底描述的“纯粹意象世界”对他的思想十分重要：他自己把梦与心象视为是真理的最高形式。因此，伊朗的什叶派仍然把神秘主义视为是发现神最适当的工具，而不是纯粹的科学和形而上学。萨德拉教导说，“师法神”是哲学的目标，不可能局限于任何一个教义或信仰。诚如伊本·希那证明的，只有神这个至高无上的真实拥有真正的存在，而这个惟一的真实赋予从神对圣领域到尘土整个存有之链的生机。萨德拉不是一个泛神论者。他只是把神当成是所有存在事物的源头：我们所看见和经验到的存有，只不

过是以有限形式承载神光的躯壳罢了。神也超越世俗的真实。所有存有的一体性并不表示神单独存在，而是类似光芒四射的太阳一样。和伊本·阿拉比一样，萨德拉也把神的本质，或"黑暗性"与它许多不同的显现加以区分。他的看法与希腊神秘主义者及卡巴拉神秘主义者的看法并无太大差异。他把宇宙看成是从"黑暗"中放射出来，形成许多层级的"单一珠宝"。这些层级也可以被看成是神以他的属性或"象征"开展自我启示的层级。它们同时也代表人类回归存有源头的阶段。

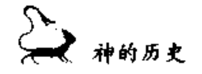
与神结合并不需要等到来世。和某些神秘主义者一样，萨德拉相信它可以透过知识在此生就获得实现。不用说他并不单指知性、理性的知识，在上升到神那儿时，神秘主义者需要穿越"纯粹意象世界"。神不是可以被客观了解的真实，而是可以在每一个穆斯林意象塑造的功能中发现。当《古兰经》或《圣训》谈到天堂、地狱或神的王座，它们所指的并不是在不同地方的真实，而是指隐藏在感官现象帷幕下的内在世界：

> 人们渴望的每件事，他欲求的每件事，都立即地呈现在他的面前。或者我们应该说：要描绘他的欲望本身，就是去经验欲望所求物体的真正呈现。不过，甜美与快乐乃是天堂与地狱、善与恶的表达，这一切之所以能构成他另一世的报应，都是因为人根本的"我"，由他的意图与计划、他内在的信仰及他的行为而形成。

和他极为尊敬的伊本·阿拉比一样，萨德拉不认为神坐在另一个世界，一个所有信徒可以在死后修补的外在客观世界。天堂与神界是在自己内心，在每个人都具有的个人意象世界中发现。每个人的天堂或神都不可能完全相同。

宽容与合作的精神

尊崇逊尼派、苏非派、希腊哲学家及什叶派教长的萨德拉提醒我们，伊朗的什叶派不总是排他和狂热的。在印度，许多穆斯林也



培养出对其他传统宽容的类似态度。虽然伊斯兰在文化上主控印度的蒙兀儿王朝，但是印度教仍然发展得生机蓬勃而富创造性，某些穆斯林与印度教徒甚至在艺术和智识的项目中合作。印度半岛长久以来一直是宗教宽容的自由之地，在 14 和 15 世纪期间，最具创造性的印度教形式强调宗教理想的一体性：所有的道路都是有效的，只要它们强调对神的内在之爱。这很明显的与印度两大主流伊斯兰精神的苏非派和伊斯兰哲学相应。某些穆斯林与印度教徒组成交互信仰的团体，其中最重要的就是由上师拿马克（Guru Namak）在 15 世纪时创建的锡克教（Sikhism）。这种新型的一神教相信，安拉与印度教的神是一致的。在穆斯林这一边，与达马德和萨德拉同时代的伊朗学者芬迪里斯基（Nir Abu al – Qasim Findirski，1641 殁），在依斯法汗教授伊本·希那的著作，同时也花了许多时间在印度学习印度教和瑜伽。我们很难想像同时代研究圣托玛斯神学的罗马天主教专家，会对一个甚至不属于亚伯拉罕传统的宗教，表现类似的热中态度。

这种宽容与合作的精神在蒙兀儿王朝第三位君主阿克巴尔（Akbar）的政策中显著的表现出来，他在 1560 年到 1605 年期间统治该国，并尊重所有的信仰。由于受到印度教徒的影响，他变成素食者，放弃甚为喜爱的打猎活动，而且禁止在他的生日或印度教圣地以动物为牺牲。1575 年他建立了一座“礼拜之屋”，来自各宗教的学者都可以在那里聚会讨论神。其中来自欧洲的耶稣会传教士显然是最积极的一支。他建立了自己的非道派，奉献于“神圣的一神教”，这个一神教激进地宣称，信仰那可以显现在任何正确引导的宗教中的一神。阿克巴尔的一生在阿拉米（Abulfazl Allami，1551—1602）的著作《阿克巴尔之书》中被颂扬，该书试图把苏非派的教义应用到文化史中。阿拉米把阿克巴尔视为理想的哲学家皇帝和当代的“主人”。如果像阿克巴尔这样宽容的统治者能开创出一个宽大而自由的社会，文明就能走向普遍的平和。伊斯兰原始意义中对神“臣服”的精神，可以由任何信仰达成，他称为“穆罕默德宗教”的信仰并不能独占神。然而，并不是所有的穆斯林都和阿克巴尔看法一致，许多人认为他会危害到伊斯兰的信仰。他的宽容政

策只有当蒙兀儿王朝保持强大地位时才能维系。当他们的力量式微时，许多团体开始反抗蒙兀儿的统治者，穆斯林、印度教徒与锡克教徒间的宗教冲突也随之升级。欧伦塞贝(Aurengzebe, 1618—1707)国王可能是相信在穆斯林阵营中贯彻较高的纪律，可以恢复伊斯兰社会原有的纯一：他颁布法令禁止如饮酒等的放纵行为，停止与印度教徒的合作，降低印度教徒的节庆的数目，并加倍征收印度教徒商人的税赋。他的部落主义政策最惊人的表现，就是广泛地摧毁印度教庙宇。这些完全与阿克巴尔宽容路线背道而驰的政策，在欧伦塞贝死后被禁止，但是蒙兀儿帝国从此无法自他假上帝之名合理化的毁灭性偏执中恢复过来。

超越，再超越

阿克巴尔一生中最严峻的对手之一，乃是杰出的学者舍辛迪长老(Sheikh Ahmad Sirhindi, 1564—1624)，他也是个苏非神秘主义者，和阿克巴尔一样的被其弟子尊为“至人”。舍辛迪站出来反对伊本·阿拉比的神秘主义传统，阿拉比的弟子后来把神视为是“惟一的”真实。前面我们已提过，萨德拉主张这个“存在的惟一性”的看法。这是神秘主义对伊斯兰信仰者表白——“安拉是惟一真实”的重述。和其他宗教的神秘主义者一样，苏非神秘主义者也经验到万物一体的境界，而且觉得与整个的存在合而为一了。但是舍辛迪把这种感知斥为一种纯粹的主观体验。当神秘主义者专注在神身上时，其他的事物便从他的意识中渐渐消失，但是客观的真实并非如此。实际上，任何有关神与世界一体或一致的言论，都是非常错误的观念。事实上，我们不可能直接经验到神，他完全超越人类的了解，“他是神圣的，超越那超越的，再超越，再超越。”神与世界间的关系只能间接透过对自然“象征”的冥思才能了解。舍辛迪宣称他自己已和伊本·阿拉比一样，超越了神秘主义者狂喜的状态，而达到更高、更沉静的意识境界。他利用神秘主义与宗教经验重新肯定哲学家客观而不可接近的遥远一神真实。他的观点受到弟子们的热切欢迎，但是仍然相信神秘主义者内在主观之神的大多数穆

斯林则并非如此。

被驱逐的犹太人

当芬迪里斯基和阿克巴尔等穆斯林寻求了解其他信仰者时，西方的基督徒却在1492年证明，他们甚至不能容忍与亚伯拉罕的其他两个宗教的接近。在15世纪期间，反闪族主义逐渐在欧洲抬头，一个城市接一个城市的犹太人被驱逐出去：1421年从林兹(Linz)和维也纳，1424年从科隆(Cologne)，1439年从奥格斯堡(Augsburg)，1442年及1450年从巴伐利亚(Bavaria)，以及1454年从摩拉维亚(Moravia)。他们在1485年的佩鲁几亚(Perugia)、1486年的维森沙(Vicenza)、1488年的帕尔马(Parma)、1489年的鲁加(Lucca)和米兰，以及1494年的突斯卡尼(Tuscany)也都遭到逐出的命运。西班牙犹太人的被放逐必须要放在这个较广泛欧洲趋势的系统中来了解。定居在奥图曼帝国的西班牙犹太人，持续为一种精神错置的感觉所苦，它是伴随着生还者非理性、不可消除的罪恶感而产生的。或许这与在纳粹大屠杀中设法生存下来的犹太人所经验到的罪恶感并无太大差异，因此，今日有些犹太人为西班牙犹太人在16世纪演化出来，并帮助他们接受流放命运的宗教精神所吸引，是极富意义的。

新形态的卡巴拉秘教可能起源于奥图曼帝国的巴尔干(Balkan)省，许多西班牙犹太人在那里定居。1492年的悲剧似乎使得犹太人普遍渴求先知预言的以色列救赎。某些犹太人由卡罗(Joseph Karo)和阿卡巴兹(Solomon Alkabaz)带领，从希腊移民到以色列的家园巴勒斯坦。他们的宗教精神致力于抚平由流放带给犹太人和他们的神的痛苦和屈辱。他们说他们要“将‘榭基那’从尘土中升起”。不过他们既不寻求政治的解决，也不预期犹太人会大举返回预许之地。他们在加利利(Galiee)的萨非德(Safed)定居下来，而且从他们无家可归的体验中发现深刻的意义，因而开启了非凡的神秘主义复兴运动。在此之前卡巴拉秘教只吸引精英阶层，但是在这次灾难后，全世界犹太人热切地转向更具神秘主义倾向的宗

教精神。哲学的安慰现在似乎很空洞，亚里士多德听起来枯燥无味，而他的神遥远又不可接触。事实上，许多人把这场灾难归咎于哲学，宣称它削弱犹太教，并冲淡了以色列的特别使命感。异教哲学的普遍性与包容性说服许多犹太人接受洗礼。哲学将不再是犹太教中的重要精神。

更直接的一神经验

人们渴望更直接的一神经验。在萨菲德，这个渴望几乎强烈到一种性爱饥渴的程度。卡巴拉神秘主义者习惯在巴勒斯坦的山丘间游走，并且躺在伟大犹太《大法典》法学家的墓地，俨然想要把他们的观点融入自己困顿的生命中。他们常常彻夜不眠，像受挫恋人般地对神唱情歌，并且以他们喜欢的名字昵称他。他们发现卡巴拉秘教的神话与训练，以形而上学和《大法典》研究所不能做到的方式，打开他们封闭的心灵，并触及到他们灵魂中的痛苦。但是因为他们的情况和《光辉之书》作者莱昂的摩西大不相同，被流放的西班牙犹太人需要调整他的观点，以便能够针对他们特别的情况发言。他们得出一个想像力超凡的解决之道，也就是把绝对的无家可归看成是绝对的神圣。犹太人的流亡象征所有存在心中的剧烈错置感。不仅整个创世不再处于正常的状态，就连神也从自己流放出来。萨菲德的新卡巴拉秘教几乎在一夜之间赢得大众的欢迎，不仅成为启发西班牙犹太人的大众运动，同时也使得在欧洲基督教世界中找不到落脚处的德国犹太人燃起新希望。这个异常的成功显示，外人觉得奇怪甚至迷惑的萨菲德神话，确实具有点出乎犹太人意料的力量。它是几乎所有人都能接受的最后一次犹太人运动，而且在全世界犹太社群的宗教意识中，造成深刻的改变。卡巴拉秘教的特殊训练只有人会的精英才能学习，但是它的观念，它的一神概念却成为犹太教虔信的标准表现。

为了要正确的解析这个新的一神洞见，我们必须知道这些神话并不是要以字面的意义来了解的。萨菲德的卡巴拉神秘主义者明白，他们使用的意象十分大胆，并且常常用"它或许是如此"，或

者“我们可能会这样认为”表达方式，为他们的话留下余地。但是任何有关神的谈话都是不确定的，即使《圣经》有关宇宙创造的教义也是如此。卡巴拉神秘主义者也和哲学家一样，觉得这点很困难。他们两者都接受柏拉图主义式的“流出”隐喻，其中包括神和从他绵延流出的世界。虽然先知们强调神的神圣性与世界分开的事实，但是《光辉之书》则认为由神的十层神圣真实所成的世界，就是整个真实。假如他是一切的一切，怎么可能和世界分开呢？寇多维洛(Moses ben Jacob Cordovero of Safed, 1522—1570)清楚地看出其中的矛盾，并试图处理这个问题。在他的神学中，神“恩索夫”不再是不可理解的神性，而是世界的思想，他与所有受造物在它们理想的柏拉图式状态中合而为一，但却与它们下方有缺陷的实体分隔开来。“只要存在的每件事物包含在他的存在中，(神)就涵括所有存在。”他解释说，“他的本质呈现在他的十层神圣真实中，而他自己是每件事物，除他之外没有任何事物存在。”他的观点非常接近伊本·阿拉比和萨德拉的一元论。

但是萨菲德的卡巴拉秘教英雄兼圣徒路里亚 (Isaac Luria, 1534—1572) 试图以前所未有、最震撼的一神观念，更完整地解释神之超越性与内在性的吊诡。大部分的犹太神秘主义者都对他们的神性经验保持缄默。这种宗教精神的矛盾之一是，神秘主义者宣称他们的经验是不可言喻的，但却准备要把它全写下来。不过，卡巴拉神秘主义者对这点很谨慎。路里亚是第一个以他个人的魅力，吸引弟子归于其神秘主义门下的圣徒。他不是作家，我们对其卡巴拉体系的了解是依据他的弟子维托 (Hayim Vital, 1542—1620) 和塔布尔(Joseph ibn Tabul)记录的对话而来，前者著有论文《生命之树》(*Etz Hayim*)，后者的手稿则到 1921 年才出版。

“退缩”的行为

路里亚面对困扰一神教徒千百年的问题：完美而无限的神怎么可能创造出带有邪恶的有限世界呢？邪恶是怎么产生的？路里亚找到这个答案的方式是，想像当“恩索夫”转向它自己进行升华的

内省时，在十层神圣真实发散出来“以前”发生了什么事。路里亚教导我们说，为了要腾出空间给世界，“恩索夫”或许在自身内空出一个区域来。由于这个“收缩”或“退缩”的行为。神因此创造出一个非他的地方，一个他可以借自我启示兼创造的过程来填补的虚空。这是说明由无创世教义的一个大胆尝试：“恩索夫”的第一个动作乃是从他的某一部分，自我强制放逐出来的。这个观念和基督徒在三位一体说中，所想像的原初“自我空虚”并无太大差异：在这个过程中，神以自我表达的行为空虚自己成为他的子。对于16世纪的卡巴拉神秘主义者而言，“退缩”基本上是流放的象征，它埋藏于所有受造存在结构的底层，并且由“恩索夫”自己经验过。

由神的“退缩”所创造的“虚空”被想像成一个圆圈，四方皆由“恩索夫”环绕。这是创世纪中所提到的“无形荒地”。在他蜷缩之前，所有神的不同“力量”(后来变成十层神圣真实)和谐地混合在一起。它们尚未彼此从对方分化出来。特别是神的“仁慈”和“果决的判断”，完全和谐地存在神之内。但是在“退缩”期间，“恩索夫”把“果决的判断”从他其余的属性中分离出来，并且把它推入他所弃置的虚空中。因此“退缩”的行为不仅只是一种自我空虚的爱，并可以被视为是一种神圣的净化，神已在他最深处的存有中，把他的“愤怒”或“判断”(《光辉之书》认为是邪恶的根源)除去。因此，他最初的行为显示出他对自己的严酷和残忍。既然“果决的判断”从“仁慈”和其他神的属性中分离出来，它便具有潜在的危险性。不过“恩索夫”并未完全放弃虚空。一道“细微的”神光穿透《光辉之书》称为“原人”形状的这个圆圈。

“容器破裂”

接下来就是十层神圣真实的流出，虽然并不像《光辉之书》中所说的那种景况。路里亚教导说，十层神圣真实是在“原人”中形成，最高的三层神圣真实——“皇冠”、“智慧”与“知性”分别从他的“影子”、“耳朵”与“嘴巴”照射出来。但是后来路里亚称作“容器破裂”的灾难发生了。十层神圣真实需要包藏在特殊的覆盖物或“容



器”中，以便将它们区别和分隔开来，并防止它们重新与以前的单位融合。这些“容器”或“导管”当然不是物质的，而是由作为纯粹之光“表壳”(kelipot)的一种较厚重的光组合而成。当这最高三层的神圣真实从“原人”状态照射出来时，它们容器的功能完全正常。但是当下面六层真实从他的“眼睛”发出来时，它们的容器强度不够包藏神圣之光而为之粉碎。因此，光便四处分散。有些光向上升回到神性，但是有些神圣的“火花”坠落到空虚的荒地，仍旧困在混沌之中。从此以后，没有任何事物留在它该在的位置。甚至最高三层的真实也因为这场灾难而降到较低的界域中。原有的和谐被破坏了，神圣的火花则从神性流放出来，迷失在无形的荒地中。

这个奇怪的神话使我们想起早期诺斯替派“原初错置”的神话来。它所描述创世过程中的紧张状态，十分接近科学家想像的宇宙“大爆炸”，而与创世纪中描述的平和而有秩序的发展较不相同。“恩索夫”要从他隐藏的状态中浮现出来是不容易的，他或许只能以一种尝试错误，边做边学的方式进行。在犹太《大法典》中，犹太教法律学者有类似的观念。他们说神在创造这个世界之前，已经创造了其他世界，并且将它们摧毁。但是这一切功夫不白费。某些卡巴拉神秘主义者把这个“破裂”比喻成生产的“突破”或是种子豆荚的迸裂。破坏只是一个新创造过程的序曲罢了。虽然每件事物皆不安其位，“恩索夫”会以“重整”的过程，从这明显混乱的状态中创出新生命。

在这场灾难后，一道新的光从“恩索夫”射出，并穿透“原人”的“前额”。这次十层神圣真实被重新组合成新的结构：它们不再是神的笼统面向，每一层都变成一张“面貌”，神整个的位格都由此以独特的特质显现出来，这和三位一体中的三个“位格”十分相似。路里亚试图寻找一种新方法来表达卡巴拉秘教中，不可思议的神把自己诞生成人的古老观念。在“重整”的过程中，路里亚以位格诞生与发展的象征概念，来说明神的类似演化过程。它以图案的形式被复杂化，或者也是最佳的解释方式。在“重整”的过程中，神恢复秩序的方法是把十层神圣真实重新组合成以下列顺序排列的五个“面容”：

1.“皇冠”,《光辉之书》中称为“无”的最高层真实,变成第一个“面容”,称作“先祖”。

2.“智慧”变成第二个“面容”,称作“父”。

3.“知性”变成第三个“面容”,称作“母”。

4.“判断”、“仁慈”、“同情”、“耐力”、“庄严”和“根基”都变成第四个“面容”,称作“性急者”。他的伙伴是:

5. 最后一层真实的“王国”或“榭基那”,变成第五个“面容”,称作“性急者的女人”。

在这里,性的象征是为了拒绝十层神圣真实重新结合的大胆尝试,它会愈合容器破裂时发生的裂痕,并且恢复原有的和谐。“父与母”、“性急者及其女人”这两“对”男女进行交媾,而这在神内部男女质素的交合所象征的就是恢复的秩序。卡巴拉神秘主义者不断警告读者不要以字面意义解读这个象征。这是个虚构故事,设计来暗示无法以清晰理性词汇描述的整合过程,同时把一面倒的一神阳刚意象加以中性化。神秘主义者想像的解救不需要依赖类似弥赛亚到来的历史事件,而是一个神自己必须经历的过程。神最初的计划是把人造成他的帮手,协助救赎那些在“容器破裂”过程中分散和陷在混乱中的神圣火花。但是亚当在伊甸园中犯了原罪。假如他不如此,原初的和谐就可以恢复,而神圣的流放在第一个安息日便会停止。不过亚当的堕落重复了原初“容器破裂”的灾难。已创造出来的秩序堕落,他灵魂中的神圣之光分散到远处,而且被困在破碎的状态中。因此,神演化出另一个计划。他选择以色列作为协助他争取主权和控制的帮手。尽管以色列和神圣火花一样,在残酷而无神的离乱境域中四处逃散,犹太人却负有特殊的任务。只要神圣的火花分散迷失在物质中,神就不完整。谨慎遵守犹太律法并经由祈祷的锻炼,每个犹太教徒都可将神圣火花恢复到它们的源头而救赎这个世界。在这个解救的看法中,并非神屈就降格地俯视人类,而实际上是好像犹太教徒一贯所坚持的,是神依赖人类。犹太教徒拥有独特的特权帮助“改造”神,并重新创造他。



路里亚赋予"榭基那"流放这个原始意象新的意义。我们应该还记得，在《大法典》中犹太教士认为"榭基那"在圣殿摧毁后，自动地和犹太人一起流亡。《光辉之书》则把"榭基那"视为是最后一层的神圣真实，而且认为它是神性的女性面向。在路里亚的神话中，"榭基那"在"容器"散裂时，与其他层级的神圣真实一起堕落。在第一阶段的"重整"中，她变成"性急者的女人"，而与"性急者"(第六个"中间层级"的神圣真实)交配后，几乎被重新整合入神圣世界。但是当亚当犯下原罪后，"榭基那"又再一次堕落，从其余的神性中流放出来。基督宗教的诺斯替派曾发展出非常类似的神话，但路里亚极不可能接触过他们的作品。他很自然地重创流放的古老神话，而且也符合了 16 世纪的悲剧情势。神圣交媾与流放女神的故事，曾被《圣经》时期的犹太人排斥，当时他们正在发展自己的一神教义。它们与异教主张和偶像崇拜的关连，在逻辑上应该会引起西班牙犹太人的反感。然而，路里亚的神话从波斯到英国，从德国到波兰，从意大利到北非，从荷兰到也门，都热切地受到犹太人的欢迎。用犹太教的术语来说，它触碰到埋藏的心弦，并在绝望中赋予新希望。它使犹太人相信，尽管他们许多人生活在可怕的情境中，但是这其中却包含终极的意义与重要性。

对人性的正面观点

犹太人可以结束"榭基那"的流亡。借着遵守诫律，他们可以重新建立他们的神。把这个神话与马丁路德和喀尔文约在同时于欧洲创造的新教神学作一比较，是很有趣的事。这两个新教改革家都宣扬神的绝对至高无上。下面我们会谈到，在他们的神学中，人类对他们自己的解救是无能为力的。但是路里亚宣教的是一种"努力"的教义：神需要人类，如果没有他们的祈祷和善良行为，他就不是很完整。尽管有降临在欧洲犹太人身上的悲剧，他们对人性还是能够抱持比新教徒乐观的看法。路里亚是以冥思的词汇来理解"重整"的任务。当欧洲的基督徒，亦即天主教徒和新教徒，订定愈来愈多的教条时，路里亚恢复阿布拉菲亚的神秘主义技术，帮助犹太人

超越这种智识活动，开发出较直观的觉醒来。借由重新组合圣名字母的方式，阿布拉菲亚的宗教精神提醒我们，"神"的意义不可能用人类的语言适当地表达出来。在路里亚的神学中，也同样把神性的重组与重塑加以象征化。维托如此描述路里亚训练方法产生的巨大情绪性效果：把自己和日常的经验分离——当别人熟睡时保持彻夜不眠，当别人进食时绝食，与外界隔离一段时间，卡巴拉神秘主义者可以专注在与一般语言毫无关联的奇怪"字词"上。他觉得他在另一个世界，也可能发现自己仿佛被自己以外的力量占有而震撼颤抖。

但是他们却没有焦虑。路里亚坚定地表示，卡巴拉神秘主义者必须先达到心灵的平静，才能开始精神的锻炼。幸福与喜悦是基本而重要的，这里无须捶胸或自责，也无须对个人的表现感到罪恶或焦虑。维托坚称"榭基那"不可能生活在悲伤痛苦的地方，我们知道这个观念是根植于犹太《大法典》中。悲伤由世界邪恶的力量生出，而幸福则使卡巴拉神秘主义者钟爱神，而且固守着他。在卡巴拉神秘主义者心中，不论对任何人都不应愤怒或攻击，即使对异教徒也是如此。路里亚把愤怒视为偶像崇拜，因为愤怒的人是被"奇怪的神"所控制。要批评路里亚的神秘主义是很容易的。诚如史考兰(Gershom Scholem)指出，在《光辉之书》中十分重要的神"恩索夫"奥秘，似乎在"退缩"、"容器破裂"和"重整"的故事情节中消失了。在下一章中我们会谈到，它终将造成犹太教历史中一段不幸而令人困窘的事件。不过路里亚的一神概念却能够帮助犹太人培养出喜乐而仁慈的心灵，同时也在犹太人的罪恶感和愤怒可能使得许多人绝望，甚至完全失去对生命信仰的时候，提供了对人性的一个正面观点。

《模仿基督》

欧洲的基督徒无法产生这种正面的宗教精神。他们在历史上也忍受过无法靠学院式哲学宗教减轻痛苦的灾难。1348 年的黑死病，1453 年君士坦丁堡的败亡，阿维农囚禁（Avignon Captivity,

1334—1342）的教会丑闻和教派大分裂（Great Schism，1378—1417）等一连串事件，已把人类无能的处境鲜明而显著地暴露出来，而且使得教会恶名昭彰。不靠神的帮助人类似乎无法将自己从恐怖的困境中解救出来。因此在14和15世纪，神学家如牛津的邓·司格特（duns Scotus of Oxford，1265—1308）——不要和另一位司格特（Duns Scotus Erigena）混淆——以及法国的神学家格尔森(Jean de Gerson，1363—1429)都强调神的至高无上，他对人类事物的控制就像绝对统治者一样的有力。人类对他们的解救是无能为力的，善良行为的本身并不值得赞赏，只因为神仁慈地判定它们是善良的。但是在这几个世纪期间，强调的重点也有所转变。格尔森本身是个神秘主义者，他相信最好要"掌握住神的爱，不要好高骛远的探求"，也不要"依据真正信仰的理性来寻求了解神的本质"。我们前面谈到，神秘主义在14世纪的欧洲掀起高潮，人们开始体会到理性不足以解释他们称为"神"的奥秘。诚如坎皮斯(Thomas a Kempis)在《模仿基督》(*The Imitation of Christ*)中所说：

> 假如你不谦逊而使圣灵不悦，纵然你把它讲得高妙，又有什么用……我宁愿觉得悔悟，也不愿界定它的意义。假如你能背诵全部《圣经》和哲学家的学说，而没有神的恩宠与慈爱，又怎么帮助你呢？

虽然《模仿基督》一书的宗教信仰十分阴郁、沉闷，但是却成为所有西方宗教精神经典中最受欢迎的著作之一。在这几个世纪期间，敬神的对象愈来愈集中在耶稣这个人身上。天主教中拜苦路的宗教修持，特别着墨于耶稣生理上的痛苦与悲伤等细节。一位匿名作者所写的14世纪冥思录告诉我们，当经过一整夜冥思"最后晚餐"和"园中痛苦"的图像，一早醒来后，读者的眼睛还应该是哭得红肿的。读者此时应该立刻沉思耶稣的审判，并且随着他前往"髑髅地"受难，时刻不间断地继续下去。读者被激发想像自己祈求当局挽救耶稣的生命，和他并肩坐在牢狱中，并亲吻他上了锁链的手与脚。在这个阴暗沉闷的故事情节中，几乎没有强调"复活"一事。

相反的，重点却放在耶稣脆弱的人性上。剧烈的情绪以及令当代读者兴奋的病态好奇，可以说是这些描述的主要特质。甚至伟大的神秘主义者如瑞典的布里吉特（Bridget）或诺尔维奇（Norwich）的茱利安（Julian），都对耶稣的生理状态臆测，其琐细的程度到令人恐怖的地步：

> 我看到他可爱的脸干枯、没有血色、苍白得像死人一样。它变得更苍白，死气沉沉毫无生气。然后死去，它开始发青，随着血肉之躯继续耗死，又逐渐变成深青色。对我而言，他的热情主要是透过他神圣的脸庞表现出来，特别是他的嘴唇。在那里我也看到了这四种同样的颜色，虽然不久前他们就像我见到的那样鲜活、红润而可爱。看着他随着死亡而变化是件可悲的事。他的鼻孔太过收缩，而在我面前干枯，他可爱的身体随着死亡干枯而变成黑色及棕色。

这使我们想起14世纪德国的耶稣钉死十字架像中，怪诞扭曲的形象以及涌出的鲜血，这种画风在格伦沃德（Matthias Grunewald, 1480—1528）的作品中达到极致。茱利安具有看清神的本质的伟大洞见，她把三位一体描绘成活在我们的灵魂中，而不是"客观存在"的外在真实，像个真正的神秘主义者一样。但是西方把注意力集中在人身耶稣上的力量，似乎强大得令人无法抗拒。在14与15世纪期间，欧洲人愈来愈把人当成精神生活的中心，而不是神。中世纪的玛利亚敬礼和圣徒敬礼，随着对人身耶稣渐增的奉献而增加。对历史遗迹和圣地的狂热，也使西方基督徒从惟一必要的事情上分心出来。人们似乎专注于神"以外"的任何事。

重新解读神

西方心灵的黑暗面在文艺复兴期间甚至更明显。文艺复兴的哲学家与人文主义者，对大多数的中世纪虔信持高度批判的态度。他们非常不喜欢经院式神学，觉得他们对神艰深的臆测使神变得疏离而无趣。相反的，他们要回归到信仰的根源，特别是奥古斯

汀。奥古斯汀以神学家的身份受到中世纪人们的尊敬，但是复兴的人文主义者却重新解读《忏悔录》，而把他当成追求个人信仰的同伴。他们争论说，基督教不是一堆教义而是一种经验。瓦拉（Lorenzo Valla, 1407—1457）强调把神圣的教条和“辩证的把戏”、“形而上学的诡辩”混在一起是无用的，圣保罗本人也谴责过这种“无用”。彼得拉克（Francesco Petrarch, 1304—1374）说过，“神学实际上是诗，有关神的诗。”它之有效并不是因为它“证明”任何事，而是因为它打动人心。人文主义者重新发现了人性的尊严，但这并没有使他们拒绝神，相反的，作为他们时代的中坚分子，人文主义者强调的是已成为人的神之人性。不过古老的不安全感依然存在。诚如彼得拉克所说：

多少次我沉思自己的悲惨和死亡，我用洪水般的眼泪想要洗去我的污点，所以我谈到它时少有不哭泣的，不过到目前为止，一切都是徒然。神确实是最好的。我是最坏的。

因此人与神间存在着极大的距离：沙路塔提（Colucio salutati, 1331—1406）和布鲁尼（Leonardo Bruni, 1369—1444）都把神视为完全超越，而且不可能让人心触及的。

不过德国哲学家与神职人员库萨的尼古拉（Nicholas of cusa, 1401—1464）对我们了解神的能力较有信心。他对新科学极感兴趣，认为可以帮助我们了解三位一体的奥秘。例如，只处理纯粹抽象的数学可以提供其他学科做不到的准确性。因此数学的“极大”与“极小”概念虽然明显是对立的，但是事实上却可以在逻辑上视为一致。这种“对立的统一”包括了神的观念。“极大”这个概念包括所有事物，它隐含有一体与必然的概念，直接指向神。此外，“极大”的线不是三角形、圆形或球体，而是这三者的综合，对立的统一也是一种“三位一体”。不过，尼古拉聪明的证明并没有太多宗教的意义。它似乎把神的观念化约成逻辑的难题。但是他认为“神包括一切，甚至矛盾”的信念，却与希腊正教认为所有真正神学必须是吊诡的观点接近。当他以一个精神导师而不是哲学家或数学家的身

份写作时，尼古拉察觉到，基督徒在寻求接近神时，必须“放下一切”而且“甚至要超越智识”和所有感官与理性。神的真面目将仍旧掩藏在“秘密和神秘的静默中”。

大女巫狂热

文艺复兴的新洞见没有办法诉求于这些深层恐惧，就像神一般，超越了理性之所能及。尼古拉死后不久，在他的祖国德国爆发了一场危害特别剧烈的心理恐惧症，并且传播到整个北欧。1484年教皇英诺森八世(Pope Innocent VIII)颁布了一道“至高渴望”通谕。这标示了所谓“大女巫狂热”(the great witch craze)流行的开始，它在16和17世纪期间陆续传播到整个欧洲，为新教与天主教社群带来极大的苦难。它显示了西方心灵中隐藏的黑暗面。在这次可怕的迫害中，数以千计的人被残酷地折磨，直到他们坦承令人震惊的罪恶为止。他们说他们与魔鬼性交，从几百里以外的地方飞来纵酒狂欢，在猥亵的弥撒中被崇拜的是撒旦而非神。我们现在知道当时并无女巫，这场狂热代表的是一场由博学的宗教审判者与他们的受害者共同分享的巨大集体幻想，他们曾梦想过这些事情，所以很容易就相信它们真地发生了。这场幻想是与反闪族主义和深层的性恐惧有关。撒旦乃是由善良而有力量到不可能地步的神所显现的阴影。这在其他的一神宗教中从未发生过。例如，《古兰经》说得很清楚，撒旦将在最后审判日被赦免。某些苏非神秘主义者宣称，他从神的恩典坠落，因为他比其他天使更爱神。神在创世日曾命令他向亚当鞠躬，但是撒旦拒绝，因为他相信自己只能屈从于神之前。然而撒旦在西方变成一个无法驾驭的邪恶形象。人们逐渐以性欲不断和拥有巨阳的庞大动物来代表他。诚如孔恩(Norman Cohn)在他《欧洲的内在魔鬼》(*Europe's Inner Demons*)一书中所说，把撒旦描绘成这种模样，不只是人们潜伏之恐惧和焦虑的投射而已。女巫狂热同时也代表了无意识对压迫性宗教和显然冷酷无情之神的强制性反抗。在刑囚室中，审判者与“女巫”一起创造了这个幻想，它是基督教的逆转现象。“黑色弥撒”遂成为恐怖但却邪恶

得令人满足的仪式，它崇拜魔鬼而不是那看来严苛并且太令人惊吓、不易相处的神。

马丁路德（Martin Luther, 1483—1546）曾坚信巫术，而且把基督徒的生活看成是对抗撒旦的战场。宗教改革运动可以被看成是针对此一焦虑而发的企图，尽管大部分的宗教改革者并未推行任何新的一神概念。当然，把16世纪发生在欧洲的一长串宗教变迁称为“宗教改革运动”，是太过简单化了。实际发生的运动并不如这个名词所代表的那样深思熟虑和统一。许多宗教改革者——不论是天主教徒或新教徒——都试图要表达出那强烈感受到，却尚未被概念化或有意识思考过的新宗教自觉。我们并不知道“宗教改革”发生的确切原因，当代学者警告我们不要轻信教科书中的解释。这些变迁并不如一般认为完全与教会的腐化有关，也不是因为宗教热情的消退。事实上，欧洲当时似有一股宗教热情，引领人们批判他们原先视为理所当然的弊端。宗教改革家的真正概念全都来自于中世纪的天主教神学。和16世纪一般信徒的新虔信与神学觉醒一样，民族主义的兴起以及德国与瑞士城邦的兴起，都扮演了部分的角色。此时欧洲也有一种高涨的个人主义意识，这往往会激烈修正当前的宗教态度。欧洲人并不以外在集体的方式表达他们的信仰，反而开始探索宗教内在的反应。所有这些因素造成了痛苦而激烈的变迁，而促成西方迈向现代化。

在他改变信仰之前，马丁路德几乎对取悦他所憎恨的神的可能性绝望了：

虽然我像僧侣一样过着无罪的生活，但在神之前我良知不安地觉得自己是个罪人。我也不能相信我的努力已取悦了他。我一点也不爱那处罚罪人的正义之神，反而憎恶他。我是个好修士，我是如此严谨地守着我的清规，如果有修士可以因谨遵修院规则而升天堂的话，我一定是那个人。所有我在修道院的同伴可以证实这点……但是我的良知使我不能确定，我总是感到怀疑，并说：“你没有做好。你悔悟不够。你没有告解完整。”

今天许多基督徒……不论是新教徒或是天主教徒——都会体认到这个症候群，这是宗教改革也不能完全消止的。马丁路德的神是以他的愤怒为特质。没有一位圣徒、先知或"诗篇"作者能够承受这个神圣的愤怒。只试图要"尽最大的努力"是不够的。因为神是永恒而全能的，"他对自我满足罪人的激怒也是不可测量而无限的"。他的意志不是我们所能发现的。遵守神的律法或是某个教派的规则，并不能解救我们。事实上，律法只会带给我们责备与恐惧，因为它显示出我们不当的程度，律法并没有带给我们希望的讯息，反而显现了"神的愤怒，以及我们在神眼中的罪恶、死亡与诅咒"。

十字架神学

马丁路德个人的突破是出现在他形成"称义"(justification)的教义之后。人类无法解救他自己。神提供每件必要的事来"称义"，亦即恢复罪人与神之间的关系。神是积极的，而人只能是消极的。我们"良好的努力"和律法的遵守，不是我们称义的"原因"，而是结果。我们能够遵守宗教的诫律，只因为神已经拯救了我们。这是圣保罗所说"因信称义"的意思。马丁路德的理论并无新意，它自14世纪早期便已在欧洲流行。但是一旦马丁路德理解它，而且使它成为自己的观念，便觉得自己的焦虑一扫而空。随之而来的启示"使他觉得有如再生，而且像是进入敞开的天堂大门一般"。

但是他仍然对人性十分悲观。到1520年他已发展出自己的"十字架神学"。他从圣保罗借用这个名词，保罗曾告诉改信基督教的哥林多人说，基督的十字架告诉我们"神的愚痴比人类的智慧还聪明，神的柔弱比人类的坚强还要强"。神赦免"罪人"，但从纯粹人类的标准而言，他是一定要受惩罚的。神的坚强显现在人类眼中的柔弱事物之中。路里亚教导他的卡巴拉神秘主义者说，"神只能在愉悦与宁静中找到"，马丁路德则宣称"神只能在苦难与十字架中才能找到"。从这个立场出发，他发展出一套对付经院神学的论证，以分辨出假的神学家和真的神学家：前者展现了人类的聪明，"把无形的神看成是可以清楚感知的事物"；后者则"从苦难与十字架

理解神有形和显现的事物”。三位一体与道成肉身的教义历来以教父表达的方式来理解自然令人怀疑，它们的复杂性说明这是错误的“荣光神学”。不过马丁路德仍然相信尼西亚、以弗所(Ephesus)和迦克敦(Chalcedon)等正统派。事实上，他的称义理论必须依赖基督的神性和他三位一体中的位格。虽然这些传统的一神教义根深蒂固的植于基督徒的经验中，不是马丁路德或喀尔文所能质疑的，但是马丁路德拒绝了假神学家艰深的神学形式。当他面对复杂的基督教义时，他问：“这和我有什么关系呢?”他惟一需要知道的就是基督是他的救赎者。

无法看见的知识与黑暗

马丁路德甚至怀疑可以证明神的存在。惟一能从如圣托玛斯所用的逻辑论证中演绎出来的“神”，乃是异教哲学家的神。当马丁路德宣称说我们因“信仰”而称义，他并不是指采用正确的一神观念。他在一场讲道中说，“信仰不需要资讯、知识与准确性，而是要对他那没有感觉、没有经验而未知的善良，自由地臣服且愉快地信赖。”他预示了巴斯噶与祈克果对信仰问题的解决方案。信仰并不是要赞同某个信条的命题，它不是正教观点 的“信仰”。相反的，信仰是必须以信才能在黑暗中跃升掌握住的真实。它是“一种无法看见的知识与黑暗”。他坚称，神严格禁止对他的本质作臆测性的讨论。试图依靠理性来接近他可能会很危险，而且会导向绝望，因为我们所能发现的就是神的力量、智慧与公正，这只会恐吓到有罪的罪人。基督徒不应进行对神的理性讨论，而应该获取《圣经》中显示的真理，把它们融人自己的生命中。马丁路德在《简要教理问答》(*Small Catehism*)中，以他制定的信条显示该如何做到这点：

我相信耶稣基督，永恒天父的后裔，以及耶稣的人身，由童女玛丽所生，是我的主。他替我这个迷失而被谴责的受造物赎罪，而且把我从所有的罪恶、死亡和魔鬼的力量中解救出来，他不是用银和金，而是用他神圣而珍贵的血，以及他无辜的苦难与死亡来拯救

我，以便我或许能成为他的，在他之下和他的王国中生活。并且以永不中断的正义和幸福侍奉他，甚至他从死亡复活而永远为王时亦复如是。

马丁路德曾受过经院派神学的训练，但是他回归到较单纯形式的信仰中，而且对不能安抚他内心恐惧的14世纪枯燥神学采取反抗行动。但是当他试图确切解释"为何"我们可以称义时，也可能令人觉得艰深难懂。马丁路德的英雄奥古斯汀曾经教导说，授予罪人的正义，并不属于人自己，而是神的，马丁路德针对这点做了点微妙的修正。奥古斯汀说这个神圣的正义变成我们的一部分，马丁路德则坚称它仍然在罪人之外，但是神却把它认为"仿佛"是我们自己的。讽刺的是，宗教改革运动导致教义上更大的混淆，以及衍生出许多作为教派旗帜的新教义，其考究与琐细的程度与它们要替代的某些教义如出一辙。

马丁路德宣称，当他形成他的称义教义时，他已获得再生，但事实上并不是他的所有焦虑都得到缓和。他仍然是个骚动不安、易怒而暴烈 的人。主要的宗教制统都宣称，任何宗教精神的严格考验，表现在它溶入日常生活中的程度。诚如佛陀所说，大觉悟之后人应该"回到市街去"，学习培养对众生的慈悲。平和、沉静与关爱的仁慈是所有真正宗教洞见的标识。然而，马丁路德是个激烈的反犹太主义者，厌恶女人的人，对性极为憎恶，而且相信所有反抗的农民都该被杀死。他的愤怒之神心象使他个人充满愤恨，一般认为他好战的特质使宗教改革运动遭到极大的伤害，在他早期宗教改革家的生涯中，他的许多观念都得到正统天主教的支持，它们本有可能为教会注入新活力，但是由于马丁路德的攻击性策略，而使得它们受到不必要的怀疑。

喀尔文主义

从长期的角度而言，马丁路德并不如喀尔文（Joha Calvin, 1509—1564）来得重要。他倡导的瑞士宗教改革，在文艺复兴理想



上的扎根较马丁路德为深，对于行将浮现的西方精神产生了深远的影响。到 16 世纪末，“喀尔文主义”已成为一个国际性的宗教，不论是好是坏，它能改变社会，而且能启发人们相信自己能够成就他们要做的任何事。喀尔文的观念启发了 1645 年克伦威尔（Oliver Cromwell）统治下的英国清教徒革命，以及 1620 年代的新英格兰垦殖。马丁路德的观念在他死后基本上局限在德国境内，但是喀尔文的观念则似乎较有发展。他的弟子们进一步延伸他的教义，并促成了第二波的宗教改革运动。诚如史学家罗帕（Hugh Trevor Roper）所说，喀尔文主义比罗马天主教容易被他的信徒扬弃，因此俗语说“一旦成为天主教徒，一生都是天主教徒”。但是喀尔文主义本身却给人留下另一种印象：一旦被扬弃，它可以用世俗的方式表达出来。这种情形在美国特别明显。许多不再相信神的美国人遵守清教徒的工作伦理，并接受喀尔文教派“选民”概念，认为他们自己是“被选中的国家”，他们的国旗和理想具有准神圣的目的。我们从前文的讨论可以知道，从某个意义而言，主要宗教都是文明的产物，说得更明确些，是城市的产物。他们的发展都发生在富有商人阶级对旧有异教秩序取得优势，并且要自己掌握命运的时候。喀尔文教派的基督教在欧洲新兴城市中，因为当地居民想要摆脱压迫阶层的桎梏，对布尔乔亚阶级（bourgeoisie）特别具有吸引力。

和较早的瑞士神学家茨温理（Huldrych Zwingli，1484—1531）一样，喀尔文并不特别对教条感兴趣，他的关怀主要放在宗教的社会、政治与经济层面。他想要回归到《圣经》中较简单的虔信，却墨守三位一体的教义，尽管这个名词出处是没有《圣经》依据的。诚如他在《基督宗教的原理》（*The Institutes of the Christian Religion*）一书中所写的，神宣称他是惟一，却“明显地以三个位格存在的方式表现在我们面前”。1553 年西班牙的神学家塞尔维特（Michael Servetus）被喀尔文以否定三位一体说的罪名处决。在此之前，塞尔维特是从天主教的西班牙逃到喀尔文的日内瓦避难，宣称他已回归使徒及教会早期先祖的信仰，他们从未听过如此异常的教义。塞尔维特争论说，《新约》并没有与严格一神主义的犹太经典有任何相左之处，这个见解倒不失客观公正。三位一体的教义是人所编造

出来的,"它使人心从真正基督的知识分离出来,带给我们的是三位分裂的神。"他的信念得到两位意大利宗教改革家布郎德拉塔(Giorgio Blandrata, 约在 1515—1588)和苏西尼(Faustus Socinus, 1539—1604)的赞同。他们两人都逃到日内瓦,但是都发现他们的神学对瑞士的宗教改革运动而言太过激进,他们甚至不赞同传统西方赎罪的观念。他们不相信人类可因基督的死亡而称义,而是因为他们的"信仰"和对神的信赖使然。索契努斯在他的《救主基督》(*Christ the Savior*)一书中,斥责所谓的尼西亚正统神学,他认为"神之子"一词并不是有关耶稣神性的陈述,而只是表示他特别得到神的喜爱。他并不是以死赎我们的罪,而只是位"示范、教导我们解救之道"的老师。至于三位一体说,它根本就是个"怪物",是"厌恶理性"的想像虚构故事,而且还鼓励信徒相信三个不同的神。在塞尔维特被处决后,布郎德拉塔和苏西尼一起逃往波兰和特兰西瓦尼亚(Transylvania),并把他们的"惟一神教派"(Unitarian,不承认三位一体者)的宗教一起带去。

茨温理和喀尔文所依据的是比较传统的一神观念,而且和马丁路德一样,他们强调神的绝对主权。这不只是智识上的信念,而是某种强烈的个人经验所产生的结果。1519 年 8 月他在苏黎士开始神职生涯后不久,茨温理感染了后来造成该城四分之一人口死亡的瘟疫。他感觉全然无助,并了解到他丝毫不能解救自己。他并未祈求圣徒帮助,也没有央求教会代他说情。相反的,他把自己完全交给神的仁慈。他作了下面这首简短的祷词:

随你的意思做啰!
因为我不什么也不缺。
我是你的容器,
可以盛装,也可以被摧毁。

他的臣服与伊斯兰的理想类似:就像犹太人与穆斯林的发展阶段一样,西方的基督徒不愿再接受中介者,而要在神面前发展出不可分割的责任感来。喀尔文的改革宗教也是建立在神的绝对统

洽上。他并没有完整地告诉我们他改变信仰的经验。在他的《诗篇评注》(*Commentary on the Psalms*)中，他直截了当地告诉我们，这完全是神造成的。他曾被教会组织和“教宗的迷信”迷惑住。他既不能也不愿打破束缚，得到自由，是神采取行动才改变了他，“最后，神用他具有远见的隐密缰绳，把我的道路转向另一个方向……我突然间变为温驯，他驯服了我多年来过于顽固的心”。神是惟一的控制者，而喀尔文是绝对无能为力的，不过他觉得自己被挑选出来从事特殊的任务，正是因为他对自己的失败与无能有敏锐的感觉。

命运预定论

自奥古斯汀以来，激烈的信仰转变一直是西方基督教的特质。新教会在美国哲学家詹姆斯 (William James) 称作给“病态灵魂”“再生”的宗教中，继续激烈地打破过去的传统。基督徒在神的新信仰中“再生”，而且拒绝中世纪教会里一群站在他们与神之间的中介者。喀尔文说，人们因为焦虑才尊崇圣徒，他们想要获得接近神的人的支持，以安抚愤怒的神。但是在他拒绝圣人崇拜的举动中，新教徒往往也在无意中泄露出另一种同样严重的焦虑。当他们听到这些圣徒不受影响的消息时，他们原本对这个不妥协的神的许多恐惧与敌意，就在强烈的反应中爆发出来。英国的人文学者莫尔(Thomas More)在许多那些对圣徒“偶像崇拜”的谩骂中，发现一种人身攻击式的仇恨。这在他们捣毁偶像的暴力行为中表现出来。许多新教徒与清教徒非常认真地看待《旧约》中诅咒偶像的教训，他们把圣像与童贞玛利亚的雕像打破，而且把白浆投掷到教堂的壁画上。他们疯狂的热情显示，他们对冒犯这个易怒而嫉妒的神，仍旧和他们祈求圣徒代为求情时一样的害怕。这同时也显示，这种只崇拜神的热情不是从冷静的信念产生，而是从造成古代以色列人拆毁以希拉(Asherah)女神的竿子，以及他们邻族骂不绝口的焦虑否定中产生的。

喀尔文是因为他对“命运预定论”的信仰而为人所知，但是事实上这并不是他思想的核心，这个想法直到他死后才成为“喀尔文

主义"的重要部分。如何调和神的全能全知与人类自由意志间的问题，将从以人类为中心的一神概念中产生。前面我们谈过，穆斯林在9世纪期间曾起而对抗这个难题，但却没有找出任何逻辑或理性的解决之道，相反的，他们都强调神的神秘与不可思议。这个问题从来没有困扰过希腊正教的基督徒，他们喜欢吊诡，而且觉得它是光明与启发的泉源，不过它却一直是西方基督教神学争论的精髓，他们普遍接受位格性的一神观点。人们试图谈论神的"意志"，仿佛他是个人，与我们同样受到束缚，而且像尘世的统治者一样统治着世界。然而天主教教会曾谴责神命定那些受诅咒者永远在地狱的观念。例如奥古斯汀曾把"命定论"一词应用到神解决被选中者的决定，但却否定某些失落的灵魂注定要下地狱，尽管这是他思想的逻辑推论。喀尔文在《基督教的组织》一书中，谈到命定论这个主题的篇幅极少。他承认，当我们环顾四周，神似乎确实比较优惠某些人。为什么某些人会对福音书有反应，而其他人却无动于衷？神是独断而不公平的吗？喀尔文否定这点，他认为这种明显选择某些人而拒绝其他人的作法，乃是神秘性的一个象征。这个问题没有理性解决的办法，这个论调似乎意味神的爱与公正是不能调和的。但这并没有过度困扰喀尔文，因为他对信理并不是很感兴趣。

然而在他死后，当"喀尔派教徒"需要把他们自己和路德教派及天主教作一区别时，曾是喀尔文在日内瓦左右手，并在他死后接掌领导权的伯撒(Theodrus Beza, 1519—1605)，却把"命定论"变成喀尔文教派的明显标识。他用冷酷无情的逻辑一举消除所有的吊诡。因为神是无所不能的，因此人对他自己的解救无能为力。神是永恒不变的，而他的命令是公正而永恒的，因此他自永恒以来即已决定解救某些人，并命定剩余的人受到永恒的诅咒。某些喀尔文教徒从这可怕的教义中畏惧地退缩出来。在荷兰、比利时与卢森堡一带的亚米纽斯(Jakob Arminius)争论说，这是个坏神学的例子，因为它把神当成好像只是个人一样来论述。不过喀尔文教徒相信神可以像任何其他现象一样客观地讨论。和其他的新教徒与天主教徒一样，他们逐渐发展出一种新的亚里士多德主义，强调逻辑与形而上学的重要性。这与圣托玛斯的亚里士多德主义不同，因为新的

神学家对亚氏思想的内容并不那么感兴趣，而是对他理性思考的方法感兴趣。他们想要把基督教表现成一个内在连贯的理性体系，可以基于已知的公设从三段论的演绎中得出。这当然是极大的讽刺，因为宗教改革家都反对这种理性地讨论神的形式。后期的喀尔文命定神学可以告诉我们，当神的吊诡与神秘不再被视为诗而被视为内部连贯但恐怖的逻辑时，会发生什么事。一旦《圣经》依字面意义而非象征意义来诠释时，它的一神观念便成为不可能。把一个神祇狭隘地想像成要为所有发生在地球上的事负责，将造成无法解决的矛盾。《圣经》的"神"不再是超越真实的象征，而变成残酷专制的暴君。命定论的教义显示出这种人格化神的局限。

清教徒的宗教经验奠定在喀尔文的基础上，而且明显地认为神是个挣扎的经验，他似乎并未带给他们幸福或慈悲的影响。他们的日记和自传显示，他们受命定论和无法被解救的恐惧所困扰。宗教心理的转变成为他们最关注的事，这个转变乃是"罪人"与精神导师"争夺"其灵魂的暴烈、痛苦过程。通常忏悔者必须要经历严厉的侮辱，或对神的恩典真正绝望，直到他体认到他是完全依赖于神为止。这种宗教心理上的转变一般代表心理上的宣泄，是一种从极端的不安到得意洋洋的不健康摆荡。强调地狱与诅咒加上过度的自我检讨，使得许多人患上临床上的忧郁症，自杀现象很普遍。清教徒把这个现象归因于撒旦，他在他们的生活中被视为与神一样强有而有力。不过清教确实也有它正面的层次，它在工作上赋予人们自尊，过去工作被认为是奴隶，如今则被视为是一种"召唤"。它热切的天启式宗教精神，启发了某些人前往新大陆拓荒。但最糟糕的一点是，清教徒的神使人产生焦虑，同时也对那些不在选民之列的人极端的不容忍。

依纳爵

天主教徒与新教徒现在彼此把对方视为敌人，但事实上他们的一神概念与经验却十分相似。在特兰特大公会议(The Council of Trent, 1545—1563)后，天主教神学家也致力于把神的研究化约成



自然科学的新亚里士多德神学。宗教改革家罗约拉的依纳爵(Ignatius of Loyola, 1491—1556)，也就是耶稣会(Society of Jesus)的创始人，赞同新教徒对神直接经验的强调，以及得到启示并将它融入生命中的需求。他为首批耶稣会士发展出来的"神操"(Spiritual Exercises)是为了要诱发心理的转变，它可能既是具破坏性、痛苦的经验，也是极端快乐的经验。强调自我检讨与个人决定的30天静修，是由精神导师一对一指导的，这与清教徒的宗教精神并无太大差异。这种神操在神秘主义中代表的是一种系统化、高度效率化的激进课程。神秘主义者所演化出的训练方式，往往与今日心理分析人员所使用的方法类似，因此很有趣的是，这些训练方法今天也为天主教徒和英国教徒用来提供另一种治疗的方式。

不过，依纳爵了解错误的神秘主义可能带来的危险。和路里亚一样，依纳爵在《分辨神类的规则》(*Rules for the Discernment of Spirits*)中，强调宁静与喜悦的重要性，并警告他的弟子避免把某些清教徒推到疯狂边缘的极端情绪。他把修炼者在静修期间可能会经历的多种情绪，区分为哪些可能来自于神，哪此可能来自于魔鬼。神的经验是和平、希望、愉悦和"心灵的提升"；而不安、悲伤、枯燥和散乱则来自"邪恶的神灵"。依格内舍斯本人对神的感受是很敏锐的，它常常使他喜极而泣，而且他说要是没有它，他会活不下去。不过，他不信赖情绪的剧烈摆荡，而强调在修炼新自我的旅途上必须接受锻炼。和喀尔文一样，他把基督教看成是与基督的接触，这也是他在"神操"中所构思的，最高的境界是"获得爱情的沉思"，此时"所有的事物都来自神的善良和它的反映"。对依格内舍斯而言，世界充满了神。在他被宣布为圣人的过程中，他的弟子回忆说：

我们常常看到即使最小的事情，也可以使他的心灵上升到神那儿；神即使在最小的事情中，也是最伟大的。依纳爵看到一株小树、一片叶子、一朵花或一个水果，一只毫不起眼的虫子，或是小动物，都可以使他飞升到天上，而且可以穿透进入事物超越感官的层面。

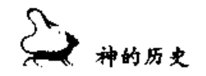
和清教徒一样，耶稣会士把神的体验看成一种动力，在最佳的状态下可以使他们充满自信与能量。当清教徒勇敢地越过大西洋到新英格兰开垦时，耶稣会的传教士则环绕世界布道：沙勿略(Francis Xavier, 1506—1552)把福音传到日本与印度，利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)把福音带到中国，而诺俾里(Robert de Nobili, 1577—1656)则到印度。和清教徒一样，耶稣会士也往往是狂热的科学家，而且一般认为的最早科学社团不是伦敦皇家协会(Royal Society of London)或是西曼托学院(Accademia del Cimento)，而是耶稣会。

天主教徒似乎与清教徒一样困扰。例如，依纳爵就把自己视为一个大罪人，因此他祈祷在死后，他的身体可以被曝露在粪堆上被鸟和狗吞噬。他的医生警告他，例如他继续违心地在弥撒中哭泣，他可能会失明。在赤脚的加尔慕罗修会(Carmelites，即圣衣会)中，改革女性修道院生活的泰瑞莎(Teresa of Avila)，曾在异象中见到为她在地狱中保留的地方。这段时期的伟大圣徒似乎都把世界和神视为不可妥协的对立，换言之，要得救个人必须弃绝世界以及所有自然的情感。一生慈善的保罗(Vincent de Paul)祈祷神夺走他对双亲的爱；建立圣母访问会(The Order of the Visitation)的尚达尔(Jane francis, de Chantal)在前往加入她的修女会时，踏过她儿子伏卧的身体，当时他急忙冲到门口要阻止她的离去。文艺复兴要调和的是天堂与人世，而天主教改革则试图要把它们分开。神也许使改革后的西方基督徒有效能而强大，但是他并没有使他们快乐。宗教改革期间双方都感到极大的恐惧，仅有的是对过去激烈的斥责，尖锐的谴责与诅咒，对异端与教义偏离的恐惧，对罪恶的过度警觉以及对地狱的迷恋 。1640 年荷兰大主教詹森(Cornelis Jansen)具争议性的一本书出版了，和新喀尔文主义一样，书中宣称的是命定所有人(少数中选者除外)遭到永恒诅咒的恐怖神。喀尔文派教徒很自然地赞赏这本书，认为它"教导了神的恩典是不可抗拒的教义，这是正确而符合改革派的教义"。

无神论者

我们要如何解释欧洲这普遍的恐惧与惊慌呢？这是个极端焦虑的时代，一个基于科技而形成的新型社会正开始浮现，而在不久后征服了整个世界。然而神似乎无法减轻这些恐惧。并提供像西班牙犹太人在路里亚神话中所找到的安慰。西方的基督徒似乎总是把神视为某种紧张扭曲的事物，而寻求减轻这些宗教焦虑的改革家最后似乎把问题弄得更糟。被认为命定数以百万计人类遭到永恒诅咒的西方之神，甚至变得比特尔图良（Tertullian）或奥古斯汀在他们黑暗时刻想像的严苛神祇还要恐怖。是不是建立在神话与神秘主义上审慎想像的一神概念，要比纯粹以字面意义诠释其神话的神，更能有效地赋予人们在悲剧与苦恼中求生存的勇气呢？

事实上，到了16世纪末，许多欧洲人确定觉得宗教已经遭到极大的贬抑。他们对新教徒和天主教徒彼此仇杀感到恶心。成千上万的人为了坚持根本不可能证明的观点而成为烈士。教会宣讲有关得救的教义种类多到令人困惑的地步，而且还以惊人的速度继续分化扩增。神学的选择太多了，许多人对各方提供的各种宗教诠释感到麻木而困扰。某些人觉得要成就信仰变得前所未有的困难。因此，在西方神的历史中的这个时刻，人们开始诬蔑"无神论者"便是件很有意义的事，此时的无神论者似乎与神的老敌人、魔鬼盟友的"女巫"一样的多。据说这些"无神论者"否定神的存在，争取他人改变信仰到他们的教派中，并且侵蚀社会的结构。但是事实上当时要产生我们今天概念中成熟的无神论是不可能的。诚如费布瑞（lncien Febvre）在他的经典之作《16世纪不信的问题》（*The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century*）中所提到的，此时完全否定神所存在的概念性困难巨大到无法克服的地步。从出生受洗到死时埋在教堂墓园中，宗教控制着每个人的生活。随着教堂钟声召集信徒祈祷和作息的每日活动，都被宗教的信仰与组织所渗透，它们控制了专业与公共的生活，即使同业公会与大学也是宗教组织。诚如费布瑞指出，神与宗教是如此的无所不在，以致没有人在



这个阶段会想到说:“我们的人生,我们整体的人生,是被基督教所控制,我们已经世俗化的生活领域,和仍由宗教统治、规范和形塑的范围比较起来,是如此的狭小。”即使 有人能例外地达到追问宗教本质和神存在必须的客观性,他也会发现当时的哲学或科学不能提供支持。在形成一套前后连贯的理由,而且每个理由都能奠定在另一套科学的验证基础以前,没有人可以否定神的存在,宗教形塑并控制着欧洲的道德、情感、美学与政治生活。没有这种论据的支持,这种否定只是个人一时的幻想或兴致,根本不值得认真考虑。诚如费布瑞所指出的,地方方言如法文缺乏怀疑主义所需的词汇与句法。“绝对”、“相对”、“因果关系”、“概念”和“直观”等字词都尚未使用。我们也应该记得,到目前为止,没有一个社会曾消除宗教,宗教被视为生活中理所当然的事实。一直要到 18 世纪末,才会有几个欧洲人觉得有可能否定神的存在。

那么,当人们互相指控对方为“无神论者”又是什么意思呢?法国科学家同时也是严格的圣方济各修会 (Franciscan order) 会士的麦尔森(Michel Montaigne,1588—1648)宣称,单是在巴黎就有 5 万名无神论者,不过他称为“无神论者”中的大多数人相信神。因此,蒙田(Michel Montaigne)的朋友卡兰(Pierre Carrin)在他的论文《三项真理》(*Les Trois Verites*, 1589)中为天主教辩护,但是在他主要的著作《智慧》(*De La Sagesse*)中,却强调理性的脆弱,并宣称人只能靠信仰接近神。麦尔森否定这一点,而把它视为与“无神论”无异。另一个他谴责的“不信仰者”(unbelivers),乃是意大利的理性主义者布鲁诺 (Giordano Bruno, 1548—1600),尽管布鲁诺相信某种斯多噶学派的神,他是宇宙的灵魂,开始与结束。麦尔森称这两个人为“无神论者”,因为他不同意他们的一神观念,而不是因为他们否定至高无上存有的存在。同样的,罗马帝国的异教徒曾经称犹太人与基督徒为“无神论者”,因为他们之间对神性的看法不同。在 16 世纪与 17 世纪期间,“无神论者”这个词仍然专门被用作神学上的辩论。事实上,我们可以称任何敌人为“无神论者”,就像 19 世纪末 20 世纪初的人,很容易被贴上“无政府主义者”或“共产主义者”的标签一样。

在宗教改革运动后，人们开始以一种新的方式对基督教感到焦虑。和“女巫”(或者，实际上是“无政府主义者”，或“共产主义者”)一样，“无神论者”乃是掩藏焦虑的投射。它反映出一种对信仰的隐藏不安，而且可以当作一种震撼的策略，用来恐吓善男信女和鼓励他们遵守道德。在《教会政体的律法》(*The Laws of Ecclesiastical Polity*) 一书中，英国国教派神学家胡克 (Richard Hooker, 1554—1600) 宣称有两种无神论者：一种是极少数不相信神的人，另一种是在生活中仿佛没有神存在一样的大多数人。人们似乎不能分清这个区别，而把注意力集中在后者比较实际的那种无神论。因此，在《神的判断剧场》(*The Theatre of God's Judgements*, 1597) 中，毕尔德 (Thomas Beard) 想像的“无神论者”否定神的眷顾、灵魂的不朽和死后生命，但却没有明显否定神的存在。在他的宗教小册子《无神论的结束与剖析》(*Atheism Closed and Open Anatomized*, 1634) 中，温菲德 (John Wingfield) 宣称“伪君子是无神论者；软弱邪恶的人是公开的无神论者；坚定、固执而自大的侵犯者是无神论者；不接受教诲和改革的人也是无神论者”。对帮助开垦新大陆的威尔士诗人沃恩 (William Vaughan, 1577—1641) 而言，那些提高租金和圈围公地的人都是明显的无神论者。英国的剧作家纳什 (Theomas Nashe, 1567—1601) 宣称，有野心的人，贪吃的人，自负的人和妓女全都是无神论者。

“无神论者”一词是一种侮辱。它还是不荣誉的徽章。不过在17到18世纪期间，西方人培养出一种态度，使得否定神存在不仅可能，而且是可欲的。他们在科学中找到支持的论据。然而宗教改革家的神可以被视为是不赞同新科学的，因为他们相信神的绝对主权，马丁路德和喀尔文都否定亚里士多德把自然看成内在本具力量的观点。他们相信自然和基督徒一样是被动的，基督徒只能接受神的救恩赠礼而自己则无能为力。喀尔文曾明确地称赞科学对自然世界的研究，无形的神就是在自然的世界中让自己为人所知的。科学与《圣经》之间不可能有冲突，神已经在《圣经》中迁就我们人类的限制，就像一个技巧娴熟的演说者，可以针对听众的能力调整他的思想与讲词一样。喀尔文相信，创世的陈述是个婴儿语言的

例子，它把复杂而神秘的过程包容在人们简单的想法中，以便使每个人都能信仰神。它不应该以字面的意义来了解。

太阳中心论

但是，罗马天主教会并不总是心胸开放的。1530 年波兰的天文学家哥白尼完成了他的论文《天体运行论》(*De Revolutionibus*)，宣称太阳是宇宙的中心。本书在他 1543 年死前不久出版，而且被教会列在禁书的名单上。1613 年比萨的数学家伽利略宣称：他发明的天文望远镜证明哥白尼的系统是正确的。他的案子变成了著名的案例（Cause celebre)，被传唤到宗教法庭前的伽利略，被勒令收回他的科学信条，并被判处无期徒刑。并不是所有的天主教徒都同意这个判决，但是在这个保守风气充斥的时代里，罗马天主教会就和其他组织一样，本能地反抗变迁。教会不同的地方在于它有贯彻反对意见的权力，而且这个平顺运作的组织机器，在强迫达到智慧上的一致时，却可以变得令人可怕的有效率。对伽利略的谴责无可避免地禁止了天主教国家的科学研究，尽管许多早期著名的科学家如麦尔森、笛卡儿和巴斯噶仍然忠于他们的天主教信仰。伽利略的例子很复杂，我无意深谈其中的政治细节。不过有一件事实对我们现在的陈述很重要，那就是，罗马天主教会并不是因为太阳中心说危害到对创造者神的信仰才谴责它，而是因为它与《圣经》中的文字发生矛盾。

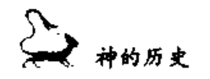
在伽利略审判期间，这也困扰了许多新教徒。马丁路德和喀尔文都没有谴责哥白尼，但是马丁路德的伙伴墨兰顿（Philipp Melanchthon, 1497—1560）却拒绝地球绕太阳转动的观念，因为它与《圣经》中的某些章节相冲突。这不只新教徒关心而已。在特兰特大公会议后，天主教徒已发展出一种对他们自己经典的新狂热，这部经典就是圣耶柔米的拉丁文《圣经》的武加大译本（The Vulgate)。用西班牙莱昂宗教审判所(Leon of Castro)在 1576 年所说的话来表明就是，“凡与圣耶柔米拉丁文《圣经》抵触者，皆须修正，不论是一个句点，一个小结论或一个句子，一个字词的表达，一个音



节或一个字母。”我们知道过去某些理性主义者和神秘主义者曾以他们自己的方式,脱离以字面意义解读《圣经》和《古兰经》的作法,而改采审慎的象征性诠释。现在新教徒和天主教徒却开始把信仰完全建立在对经典的字面了解上。伽利略与哥白尼的科学发现也许不会搅乱以实玛利派、苏非派、卡巴拉秘教及希腊的神秘主义者,但是它们确实对那些接受新字面主义的天主教徒和新教徒造成问题。地球绕太阳的理论如何与《圣经》中的说法调和呢?“世界形成了,它不能移动”;“太阳升起了,而且太阳下山后又急速地回到它升起的地方”;“他指定月亮为季节,太阳知道他的落下”。神职人员对伽利略的某些谈话特别感到不安。假如真如他所说,月亮上可能有生命,那么,这些人是如何从亚当那儿降下来,又如何逃离诺亚的方舟呢?地球转动的理论如何与基督上升到天堂的说法调和呢?《圣经》上说天地是为人创造的。如果真如伽利略所说,地球只不过是另一个环绕太阳的行星,上述的说法怎么可能呢?天堂与地狱被认为是真实的地方,但在哥白尼的系统中却很难找到它们的位置。例如地狱普遍认为是在地球的中心,但丁就是这么说的。红衣主教拜拉明(Robert Bellarmine),也是新创的伽利略问题的耶稣会“传信会”(Congregation for the Propagation of the Faith)学者,就向传统靠拢说,“地狱与墓地不同,是在地层底下的地方。”他的结论说,它必定在地球中心,他把最后的论证放在“自然理性”上:

> 最后是自然理性。魔鬼和邪恶、被诅咒的人所在的地方,应该尽可能的永远远离天使与幸福人们所在的地方,这点无疑是十分合理的。幸福人的居所(我们的敌对者也同意)是在天堂,而与天堂距离最远的地方就是地球的中心。

拜拉明的论证今天听起来是很可笑的。即使是最依表面字义解读《圣经》的基督徒,也不再把地狱想像成是在地球的中心。不过许多人却被他严谨的宇宙论中,认为“没有神学在空间”的科学理论所震撼。



从理性的神中寻求启蒙

当萨德拉教导穆斯林天堂与地狱是存在于每个人心中的想像世界时，像拜拉明这样老练的神职人员，却费力地争论说它们有地理位置。当卡巴拉神秘主义者以缜密象征的态度，重新诠释《圣经》的创世叙述，并警告他们的弟子不要以字面的意思理解这个神话时，天主教徒与新教徒却坚称，《圣经》的每个细节都是确有其事。这使得传统的宗教神话在新科学之前显得脆弱不堪，而且最终会使许多人根本不相信神。神学家们并没有为他们的人民准备好面临这个即将到来的挑战。自从宗教改革及天主教徒和新教徒对亚里士多德主义掀起新狂热以来，他们便开始把神当成仿佛是其他客观的事实一样来讨论。这最终会使 18 世纪末和 19 世纪初的新"无神论者"，得以完全除掉神。

因此具有高度影响力的鲁汶耶稣会神学家莱席乌斯（Leonard Lessius，1554—1623）在他的论文《神的眷顾》（*The Divine Providence*）中，便忠于哲学家的神。这个神的存在可以像其他生活的事实一样，用科学加以证明。宇宙的设计不可能只是随机的发生，这就指向"原初推动者"和"支撑者"的存在。不过，莱席乌斯的神毫无基督教的味道，他是可以被任何理性者发现的科学事实。莱席乌斯极少提到耶稣。他似乎认为，神的存在可以从普通的观察、哲学、比较宗教的研究和常识中演绎出来。神已变成另一个存在，就好像西方科学家与哲学家开始探求的一群物体一样。哲学家没有怀疑他们对神存在证明的有效度，但是与他们相对的宗教学家最后却决定，这个哲学家的神几乎没有宗教价值。阿奎那也许认为神只是存有链中的另一项目——尽管是最高的，但是他个人相信这些哲学的论证，与我们在祈祷中经验到的神秘之神毫无关联。但是到了 17 世纪初，主要的神学家与神职人员继续在完全理性的基础上论证神的存在。许多人直到今日一直这样做。当这些论证被科学否决，神本身的存在便受到攻击。不把神的观念看成不存在于一般字义中，而只能靠祈祷与冥思的想像训练才能发现的真实象征，人们

愈来愈假定神只是和其他事物一样的生活事实。我们从莱席乌斯这样的神学家身上可以看出，当欧洲朝向现代发展时，神学家自己把弹药交到未来的无神论者手中，而让他们否定神的存在，这个神不具宗教价值，让许多人感到恐怖而不是带给他们希望与信仰。和哲学家与科学家一样，宗教改革运动后的基督徒已经实际放弃了神秘主义者的想像之神，而从理性的神中寻求启蒙。





启蒙时代

专技化社会的本质

16世纪末，西方已开始技术化的过程，由此逐步产生一个截然不同的社会和崭新的人性典范。这无可避免的会影响西方对神的角色与本质的看法。新近工业化的成就及有效率的西方，也改变了世界历史的轨迹。文明世界的其他国家发现，要漠视西方世界已日益困难，就像过去当西方落后于其他主要文明时，它如果不能漠视其存在，便只有学习效法。由于这是历史上的头一遭，因此要应付西方所产生的问题是十分困难的。例如，直到18世纪，伊斯兰教一直是非洲、中东和地中海区域的主控力量。尽管15世纪的文艺复兴，使得西方基督教世界在某些方面领先伊斯兰世界，但是多元的穆斯林力量很轻易地便能围堵这些挑战。奥图曼帝国不断在欧洲扩张，而穆斯林本身也能够对抗那些趁势崛起的葡萄牙探险者和商人。但到18世纪结束前，欧洲已经开始主控世界，而它的成就的特性基本上是不可能让其他国家追赶上的。英国控制了印度，欧洲正准备将世界尽可能地纳入其殖民统治范围。西化的过程已经开始，同时宣称独立于神控制的世俗主义崇拜也随之而来。

什么是现代技术社会的本质呢？所有以前的文明都是奠基于农业。正如它的名字所示，文明是城市的成就。城市里的精英靠农民生产的农业剩余生活，于是有闲暇和资源创造许多文化。和其他许多主要的宗教思想一样，一神信仰也是同时在中东和欧洲的城市发展起来的。但是这些农耕文明是脆弱的。它们必须依赖谷物、收获、气候、土壤腐蚀等变数存活。每个帝国随着扩张而逐步增加其负担和责任，最终会超过它有限资源的负荷。在它达到权力的顶

峰后，便无可避免地开始衰退、崩溃。然而，新的西方并不仰赖农业文化。它在技术方面的专精，意味着它可不受地域条件和外在、时序循环反复的限制。资本累积所建立的经济资源，直到近年以前，似乎是可以无限再生的。现代化的过程使得西方经历了一连串的重大变迁：它导致工业化和连带而来的农业转型，知识上的“启蒙”，以及政治与社会的革命。这些巨大的变迁自然便影响了人们对自己的看法，也使得他们重新修正自己与传统称为“神”的终极真实间的关系。

专业化是这个西方技术社会十分重要的一环，在经济、知识、社会各领域的创新，都需要在许多不同领域的特别专业。例如，科学家需要仰赖仪器制造者日益增进的精确度；工业需要新机器、能源以及科学理论的引进；许多专业交互结织成网而逐渐形成相互依赖；某一领域的创新证明会启发另一个不同或甚至从来无关领域的发展。这是个逐步积累的过程。某个专业的成就会因为被其他专业运用而增加，而这又反过来促进该专业的效用。资本在持续发展的基础上被有系统地再投资和扩大。这些环环相扣的变迁，需要不断进步而且显然无法遏止的动力才能达成。愈来愈多各阶层的人被卷人这个不断扩张范围的现代化过程。文明与文化的成就不再是少数精英所拥有，而要仰赖工厂劳工、地方上的矿工、印刷工和店员。他们不仅只是劳力，而且也是不断扩增市场中的买主。假如工业社会最重要的价值——效率，要得到保障，那么这些下层人士学习识字和某种程度的分享社会财富，便成为不可避免的事。生产量的大幅增加、资本的累积、大众市场的扩增，以及科学的新发展，所有这一切都造成了社会的革命。拥有土地的士绅阶级权力开始没落，取而代之的乃是中产阶级的金融力量。这个新效能也在社会组织等事务中展现出来，逐渐带动西方臻于其他世界如中国和奥图曼帝国的水准，并进一步能超越它们。到了法国大革命的1789年，公共服务已依其效率与功用来加以衡量了。许多欧洲国家发觉有必要重新组合它们，并不断重新修订它们的法律，以便应付现代社会日新月异的情势。

这在古老农耕社会天命思想中是不可思议的事，因为法律被



视为不变而神圣的。这是技术化带给西方社会自主性的一个征兆：人们觉得他们从未能如此随意地主宰自己的事务。前面谈到传统社会对创新与变迁所抱持极深重的恐惧，那是因为文明被视为脆弱的产物，因此任何破坏过去传统的举动都会遭到抵抗。然而由西方引介的现代技术社会，却是建立在持续发展与进步的期待上，变迁被制度化而理所当然。事实上，这些制度化的机构如伦敦的皇家协会，就是致力于搜集新知识以替代旧知识的一例。许多科学领域的专家被鼓励共同分享他们的发现，以促进此一过程。新的科学机构不但不对他们的发现保密，反而要广为传播他们的知识，以便能在他们自己和其他的领域中进一步发展。因此，古代文明世界的老旧保守心态，在西方便由渴求变迁和认定持续发展是可行的信念所取代。和过去恐惧下一代将过着猪狗一般生活不同的是，现在老一代开始期待他们的孩子过得比他们好。历史的研究由新的神话——亦即进步的神话取代。虽然它成就了伟大的事物，但是由此造成的环境破坏已让我们了解到，这种生活方式和旧有的一样脆弱不堪，而且或许也使我们开始领悟到，它和过去其他曾启发人类的多数神话一样的虚幻不实。

文化英雄

就在分享各种资源与发现把他们紧系在一起的同时，新兴的专业化趋势却无可避免地在其他方面把他们拆散开来。在此之前个人要通晓各种最新知识是可能办到的。例如，穆斯林哲学家就精通医药、哲学和美学。事实上，伊斯兰的哲学曾提供其弟子一套有关整体真实有系统而详尽的解说。到了 19 世纪，成为西方社会特色的专业化过程开始变得明显。许多学科如天文学、化学与几何学开始变成独立自主的研究。到了我们这个时代，某个领域的专家，想要在另一领域竞争已完全不可能。于是每个主要的学者很自然的便不会把自己看成是传统的维护者，而是个先驱者。他是个探险家，就像贯穿世界新领域的航海员一样，他为了社会冒险投入未知的领域中，努力以想像突破新领域，并在这一过程中推翻旧殿堂的

创新发明家,遂成为文化英雄。

一种新的人性乐观主义于焉兴起，过去一度束缚人类的自然世界,现在则被视为可以控制，显然是突飞猛进的改变。人们开始相信更好的教育和改进的法律可以使人的灵性更加光明。这种对人类自然力量的新信心，代表人们开始相信他们可以靠自己的努力完成启蒙。他们不再觉得他们需要依赖继承的传统——不论是组织或某个精英,或甚至神的启示——来发现真理。

然而专业化的经验同时也意味着，投身于专业化过程的人们愈来愈无法看到事象的全面。因此创新的科学家和知识分子,觉得有义务从头开始发展出他们自己的生活与宗教理论。他们觉得他们进步的知识与效能，使他们有义务对传统基督教的真理解释重新加以检视,并赋予现代化的意义。新的科学精神乃是实证的,完全建立在观察与实验的基础上。前面曾谈到伊斯兰哲学的古典理性主义,乃是建立在对理性宇宙的先验信仰上。西方的科学不可能仅依信仰就把理论视为理所当然，各领域的先驱者愈来愈以实事求是的精神,推翻既定的权威与制度,如《圣经》、教会与基督教传统。原有对神存在的“证明”不再令人完全满意,对于实证方法充满热情的自然科学家与哲学家，不可遏止的想要以他们证明其他现象的方式,来检验神的客观真实。

巴斯噶

无神论仍然不为大众所接受。我们将谈到,大多数启蒙时代的哲学家仍然隐约相信一位神的存在。不过多数人开始发现,甚至连神都不曾被视为理所当然。第一个持此观点并认真看待无神论的人，或许是法国物理学家、数学家和神学家的巴斯噶（Blaise Pascal, 1623—1662）。由于他是个多病、早熟的孩子,从小便与其他孩子隔离,由他科学家的父亲教导。他发现这个11岁的男孩,已经不动声色的把欧几里德几何学第一组的23道命题贯通。16岁时,他发表了几篇几何学的论文，科学家笛卡儿不相信是由这么年轻的人所撰写的。后来他设计了一个计算器,气压计和水压印刷机。巴

斯噶家族并非特别虔诚，但在 1646 年他们曾改信由 17 世纪荷兰神学家詹森所创的詹森派(Jansenism)。

巴斯噶的姊妹杰奎琳（Jacqueline）进入法国西南部波特—罗雅（Port – Royal）的一所詹森派女修道院，并成为该天主教派中最具信仰热情的信徒。1654 年 11 月 23 日晚上，巴斯噶自己经历了一次宗教体验，这个由晚上十点半到凌晨一点半的体验，使他了解到他的信仰太疏离、太学术化。在他死后，有关这次天启经验的"回忆"被发现缝在他的紧身上衣上：

火焰

"亚伯拉罕的神，雅各的神"不是哲学家和学者的神。

确实、确实、衷心、喜悦、平静。

耶稣基督的神。

耶稣基督的神。

"你的神与我的神。"

"你的神将是我的神。"

世界除了神之外，忘记了一切。

他只能通过福音书的教导而被寻获。

这个基本上属于神秘经验的体会表示，巴斯噶的神与本章将讨论的其他科学家、哲学的神有所不同。这不是哲学家的神，而是天启的神，这个让他改变信仰的巨大力量，使得巴斯噶倾其之力于詹森教派，而与耶稣会士(Jesuits)为敌。

依纳爵(Ignatius)认为世界是神的全部，而且鼓励耶稣会开发神圣无所不在、无所不能的感觉；而巴斯噶和詹森派人士则把世界看成是渗漏而空虚的，是神圣的缝隙。尽管他有前述的天启经验，巴斯噶的神仍然是个"隐藏的神"，不能由理性证明发现。《思想录》(*The Pensees*)是巴斯噶有关宗教问题的摘要记录，直到 1669 年他死后才出版。该书对人类处境显出极度的悲观。人类的"卑劣"是永恒常在的，甚至不可能由基督加以减轻，"他会一直处于极大的痛苦中，直到世界末日"。寂寞感和神不在的恐惧，大致勾画出当时新

欧洲的精神轮廓。《思想录》持续不断地广受欢迎，说明巴斯噶的黑暗精神与他的隐藏之神对西方宗教意识的某个重要部分具有极强的诉求力量。

因此，巴斯噶的科学成就，并未使他对人类的处境更具信心。当他沉思宇宙的浩翰无涯时，他为神圣的力量惊吓得僵住了：

我看见人类盲目而又可怜的状态，我发觉整个宇宙是处于沉默无言的状态，而人类则好像迷失在宇宙毫无光亮的一角，不知道是谁把他放在那里，他来做什么，死后会如何，他不知道任何事情，我为此感到恐怖，这就好像一个人在睡梦中被运到某个恐怖的荒岛，一觉醒来，却发现迷失在无所遁逃的困境中。如此可怜的处境竟然未使人们感到绝望，这令我感到震惊。

这对我们具有建设性的提示作用，我们不应该一面倒地把科学的时代概括为乐观主义。巴斯噶预见一个不具终极意义的空虚世界是充满恐惧的。萦绕人类心中一觉醒来置身异邦的恐惧，极少能如此流畅地表达出来。巴斯噶对自己可说是赤裸裸的诚实，和他同时代哲学家、科学家不同的是，他不认为神的存在可被证明。他假想自己与完全不相信的某人争论，巴斯噶不认为有任何论证可以使对方信服。这在一神教的历史中是个新的发展。到此为止，尚未有人认真的怀疑神的存在。在这个美丽新世界中，巴斯噶是第一个承认对神的信仰乃是个人选择的问题。就这个意义而言，他是第一个现代人。

赌注说

巴斯噶对神存在问题的革命性解释方式，只有从它的衍生意义中得出，它从未被任何教会公开地接受。大体而言，基督教的辩护者偏好前一章所讨论的莱席乌斯的理性途径。但是此一途径只能导向哲学家的神，而非巴斯噶通过天启经验到的神。他坚称，信仰不是基于常识得到的理性共识，它是一种赌博。理性不可能证明



神的存在，同时也一样不能证明其不存在："我们不可能知道神是什么，也不知道是否他是……理性不 能决定这个问题。无限的混沌分开了我们。在这无尽距离的尽头，一枚被抛起的硬币不是正面便是反面落下。你将如何下注呢？"但是这场赌博并非完全非理性，选择神是只赢不输的。巴斯噶继续说：选择信仰神的危险是有限的，而其收获却是无限的。当基督徒在信仰之路上不断前进时，他会不断意识到明觉地体验，这种觉察到神显现的意识，乃是得救保证的征兆。信赖外在权威是无益的，每个基督徒都该走出自己的路。

巴斯噶在《思想录》中的悲观主义，由一种渐增的理解来加以平衡，这个理解就是当赌注决定后，隐藏的神便会向寻求他的人现身。巴斯噶代神说："如果你尚未发现我，你就不会寻觅我。"真正的人性不能以论证、逻辑或以接受制度化教会的教导而开拓出接近遥远之神的道路来。但是一旦个人决定奉献于神，虔诚的人可感受到自己被转化，神成为"虔诚、诚实、谦虚、感恩、善意的真正朋友"。基督徒于是便将发现，在无意义和绝望中产生信仰并意识到神之后，生命充满意义和价值。神是真实的，因为他在我们的生命中发挥作用。信仰不是智性的确切，而是跳跃到黑暗中并且带来道德觉醒的经验。

笛卡儿(Rene Descartes, 1596—1650)，另一个新时代的人，对人类心智发现神的能力怀有极大的信心。事实上，他坚称智性本身便足够提供我们所追求的确定性。他不会同意巴斯噶的赌注说，因这些话完全建立在主观的经验上。尽管如此，他自己对神存在的证明也是依赖另一种形式的主观上。他急于反驳法国论说文作家蒙田(Michel Montaigne, 1533—1592)的怀疑主义——否定一切事物的确定性或甚至可能性。身为一位数学家和天主教信徒，笛卡儿觉得他的任务在于提出实证理性论，以对抗此一怀疑论，和莱席乌斯一样，笛卡儿认为理性本身便足以说服人类，接受他认为是人类文明基础的宗教与道德真理。对于无法以理性证明的事，信仰并不能告诉我们任何道理。

圣保罗在他致罗马人书第一章便曾作如此主张："神的事情人

所能知道的，原明显在人心里。因为神已经给他们显明。自从造天地以来，神的大能和神性是明明可知的，虽然眼不能见，但借着所造之物，就可以晓得，叫人无可推诿。"笛卡儿更进一步的论证说，神比其他任何的存在更容易、更确定地被了解。此说与巴斯噶的赌注说一样的具革命性，特别是因为笛卡儿的证明，驳斥了保罗所提出的外在世界是神迹见证之说，而支持心智转向内在自身的反思。

神，必定存在

运用他以逻辑逐步推出简单的或第一原则的普遍数学实证法，笛卡儿试图以同样的分析证明神的存在。但是与亚里士多德、圣保罗和所有以前的一神论哲学家不同的是，他认为宇宙完全与神无涉，自然毫无设计可言。事实上宇宙是混沌的，并未有任何迹象显示它经过智慧的设计。因此，要从自然推演出确定的第一原则是不可能的。笛卡儿不愿浪费时间在或然或可能的事情上，他所寻求的乃是数学所能提供的那种确定性。此一确定性也可以在如"凡是已完成之事实不可能是未完成的"这类简单不证自明而无可置疑的命题中得到。

因此，有一天当他坐在火炉旁沉思时，便得出那著名的格言：我思，故我在。和 12 个世纪前的奥古斯汀一样，笛卡儿在人类的意识中找到神存在的证据，即便是怀疑也可以证明背后有一个怀疑者存在！虽然我们不能确知外在世界的事物，但是我们可以确定自己的内在经验。于是笛卡儿的论证便成为安瑟伦(Anselm)本体论证明的翻版。当我们怀疑时，自我的局限和有限的本质便表露出来。但假如我们不预设"完美"的概念，又怎么会得出"不完美"的想法？和安瑟伦一样，笛卡儿认定一个不存在的完美本身就是矛盾的说法。因此，我们对怀疑的体验告诉我们，至高无上，完美的存有——神，必定存在。

接下来，笛卡儿就像他证明数学定理一样的，在神存在的这个"证明"基础上，推演出有关神的本质的诸多事实。诚如他在《方法



论》(*Discourse on Method*)一文中所说:"神这个完美存有的存在,至少是任何几何学证明一样的确定。"就像欧几里德直角三角形中,二余角相加必然等于直角一样,笛卡儿的完全存有必然也拥有某些确定的属性。经验告诉我们,世界有其客观的真实,完美而真实的神不可能欺骗我们。因此笛卡儿不用世界去证明神的存在,反而用神的概念使他相信世界的真实。

笛卡儿和巴斯噶一样对世界感到疏离,只是方式不同罢了。他没有向外拥抱世界,反而卷曲于自己的内心世界中。尽管神的概念使得人类对自己的存在感到确定,而且也是笛卡儿认识论的基础,但笛氏的方法所揭露的疏离和自主意象,则将成为我们这个时代西方对人的意象的核心。从世界疏离出来和骄傲的自主性,将导致许多人完全拒绝神这个概念,因为它把人降格为依赖者。

荒谬的基督教护教论

早在太初,宗教就已帮助人们建立起自己与世界的关联,并扎根在世界之中。对圣地的崇拜乃是对世界反思后最早出现的一种反应,而这帮助人们在这可怕的世界中找到了安身立命之所。把自然力量神化,表达了人类对世界一贯的惊奇与敬畏。尽管奥古斯汀痛苦的灵修,仍然觉得世界是美妙之地。建立在奥氏内省传统上的笛卡儿哲学,却对惊奇感无暇一顾。不计一切代价避免论及神秘感,是因为它代表的乃是文明人已经超越的原始心态。在他的论文《流星》(*Les meteores*)的导论中,笛卡儿解释说:"我们对高于自身的事物总是比对和我们同等或较低的事物来得钦羡。"这是十分自然的事。因此,诗人和画家把云描绘成神的宝座,想像神把雨露撒在云上,用手投掷闪电打在岩石上:

> 这使我希望,假如我解释了云的性质,使得我们不再对任何可以被看成是它们或由它们降下的东西感到惊奇,那么我们便容易相信,要找出地表上最受崇敬的万物之因,也是同样的可能。

笛卡儿把云、风、雨露和闪电解释为纯粹的物理事件，以便如他所言的去除“任何造成惊奇的因素”。然而，笛氏的神乃是不食人间烟火的哲学家所创造的事物。他不是在《圣经》描述的奇迹中，而是在他制定的永恒律法中显现。《流星》一文也解释说，在沙漠中喂饱古以色列人的天赐粮食乃是一种甘露水。于是最荒谬的一种基督教护教论乃告产生，亦即借由赋予各式奇迹与神话理性解释，来“证明”《圣经》的真实性。例如，耶稣使 5000 人吃饱的故事，被解释成跟随他群众中的可耻之徒暗地把携带的食物传递出去后的野餐会。尽管这些解释用心良苦，但这种说法违背了《圣经》故事最重要的象征意义。

笛卡儿一直很用心地遵守罗马天主教的规诫，而且自视为正统的基督徒。他认为信仰与理性间没有冲突。他在《方法论》一文中论证说，有一个系统可使人类了解所有的真理，它无所不包。惟一需要做的便是把这个方法应用到各个学科中，这样便能拼凑出一个可资信赖，而又能驱除所有疑惑与无知的知识体系。

奥秘被搞得一团糟，而原先理性主义者小心翼翼把他和其他现象分开的神，现在则被包含在人类的思想体系中。神秘主义还来不及在 16 世纪宗教改革对教义激起震荡前在欧洲扎根。因此，由奥秘与神话而激起生机，以及与其名称“神秘”所隐含意义有关的那种宗教精神，对西方许多基督徒而言是十分陌生的。即使在笛卡儿的教会中，神秘家也很稀有，而且通常会令人怀疑。神秘家的神乃是建立在宗教体验上，对于思想纯属脑力活动的笛卡儿而言，是十分陌生的。

褪去基督教的神秘色彩

同样把神化约在他机械体系中的英国物理学家牛顿（Isaac Newton, 1642—1727）也急于褪去基督教的神秘色彩。他的起点是机械而非数学，因为科学家必须在他精通几何学之前，先学会如何正确地画圆圈。和按几何次序逐步证明自我、神和自然世界存在的笛卡儿不同的是，牛顿试图先解释物理世界，而神则是此一体系的

核心。在牛顿物理中，自然完全是被动的，神则是惟一的运动来源。因此，就像亚里士多德一样，神只被视为是自然、物理秩序的延续。在他的《自然哲学原理》(*Philosophiae Naturalis Principia*, 1687)这本伟大的著作中，牛顿想要以数学语词来描述各种天体和地球上物体的关系，以便能创造出一个彼此相关而完整的体系。牛顿介绍的地心引力概念，把他体系的各部分结合在一起。他以引力的概念冒犯了某些科学家，他们指控牛顿回归到亚里士多德物质具吸引力量的概念上。这个观点与新教徒的神具绝对主权的概念不相容。牛顿否定此说，他说主权的神乃是他整个体系中的核心，因为没有这个神圣的"技工"，该体系便无法存在。

和巴斯噶、笛卡儿不同的是，当牛顿沉思宇宙时，他相信他已证明神的存在。为何天体的内部引力不致把它们拉扯聚在一起，而成为一个巨大的球团呢？因为它们被谨慎地安置在无限的空间中，彼此间保持适当的距离，因而可以防止该情况发生。诚如他对圣保罗教堂堂主，也是他朋友的班特利 (Richard Bentley) 所做的解释，如果没有智慧而神圣的主宰是不可能如此的。"我不认为仅以自然因素便可以解释，我不得不把它归因于一个具备自由意志的主宰的策划和设计。"一个月后他再度写信给班特利："地心引力也许能起动星球的运行，但没有神的力量，它们不可能被安放成如行星环绕太阳般的运动，基于此一理由及其他因素，我不得不把此一体系的架构，归因于一个有智慧的主宰者。"例如，假使地球只以每小时100 英里的速度自转，而非每小时 1000 英里，则夜晚会是现在的10 倍长，而世界则变得太冷而不适于生命存活；而如果白昼过长，热度又将使植物凋萎。把这一切设计得如此完美的存有，必然是至高无上的智慧"技工"。

除了具有智慧之外，这个主宰必须力量大到足够能控制这些体积庞大的物体。牛顿的结论是，起动这个无限而复杂系统的原始力量乃是管辖权(dominatio)，仅此力量便足以形成宇宙，并使神成为神圣的。牛津大学第一位阿拉伯文教授波卡克(Edward Pococke)告诉牛顿说，拉丁文中 deus 是从阿拉伯语中的 du(主) 衍生出来的。因此，管辖权乃是神的基本属性而非完美的状态。笛卡儿便以

完美的状态为起点来讨论神。在《自然哲学原理》的完结篇“一般评注”中，牛顿从神的智慧与力量演绎出他所有传统的属性：

> 这个由太阳、行星与彗星所组成的最美丽系统，只有在有智慧而又有力量的存有的策划和设计下，才可能运行……他是永恒而无限的、全能而全知的；也就是说，他的时间从永恒到永恒；他的存在从无限到无限；他统治一切，而且知道一切已成或能成之事……我们能知道他，只有透过他对事物最聪慧和精良的设计，以及最后因；我们叹羡他的完美；但是我们却因他无所不在的管辖权，而对他敬畏和崇拜，我们崇拜他乃是因为我们是他的仆人；而没有管辖权、眷顾，和最后因的神，便只是命运和自然罢了。盲目的形而上学必然性，由于总是一成不变，因此无法产生各种不同的事物。自然事物在各个时空的多样性，只有从这必然存在的存有的理念与意志才可能产生。

牛顿并未提到《圣经》，我们只能透过沉思世界才知道神。迄今创世教义已经表达了精神上的真理，它进入犹太教和基督教体系为时甚晚，而且一直不无疑义。现在新科学已将创世摆在最重要的位置，而且提供此一与神的概念极度相关的教义，一种表面而机械式的理解。当今天人们否定神的存在时，他们通常拒绝接受的是牛顿的神，亦即科学家不再能涵括的宇宙源起和支撑者。

牛顿本人必须诉诸某种惊人的解决之道，以便把神安置在他本质上必须无所不包的体系中。假如空间是不可改变而且无限——牛顿系统中的两个主要特质——那么如何把神摆进这个系统呢？拥有永恒与无限特质的空间本身，不就是神圣的吗？它是第二个神圣体吗？它自时间开始以来便存在于神之旁吗？牛顿一直关切这个问题。在他早期的论文《论地心引力及流体之等量》（*De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum*）中，他回溯到古代的柏拉图派流出理论。因为神是无限的，他必定无所不在。空间是神存在的效应，从神圣的无所不在处永恒的发散出来。它并不是由他的意志行为创造出来，而是他遍在存有的必然结果或延伸。同样的，因为



神自身是永恒的，他遂发散出时间。因此，我们可以说神造就了我们生存的时空，同时推动和拥有我们的存在。另一方面，物质乃是神在创世当天以意志的行动创造出来的。我们也许可以说他决定赋予空间的某些部分形状、密度、可知性和可动性。基督教教义可以接受无中生有的创造性，因为神便是从空无的空间生出物质的，换言之，他从虚无中造出物质。

和笛卡儿一样，牛顿对神秘现象不屑一顾，他将之视同无知和迷信。他急欲将基督教中的奇迹色彩清除，即使这会使他与基督的神性等重要教义相冲突也在所不惜。在1670年代他开始认真研究三位一体的神学学说，所得到的结论是，此一学说乃是亚他那修以似是而非的代价，换取异教徒改信基督教后的混杂产物。亚流说得对，耶稣基督确实不是神，而那些过去用来“证明”三位一体和道成肉身说的新约章节都是伪造的。亚他那修和他的同僚捏造了这些内容，把它们附加到《圣经》中，用来满足大众低俗而原始的幻想。“三位一体说是人类宗教热中迷信神秘现象的特质，因为这个缘故便对他们了解最少的部分最为喜欢。”从基督教信仰中去除这个符咒般的恶魔，便成为牛顿萦绕心中挥之不去的欲望。

在1680年早期，也就是他出版《自然哲学原理》一文后，牛顿开始写作一篇叫做《异邦神学的哲学起源》(*The Philosophical Origins of Gentile Theology*)的论文。在这篇文章中他论证说，诺亚创立了原初的宗教——已经免除迷信和理性崇拜一神的异邦神学。惟一的诫条就是爱神和爱邻人。人类被要求要沉思大自然这伟大之神惟一的殿堂。后来的子孙用奇迹和惊异的故事，腐化了这个纯粹的宗教。某些还倒退回到偶像崇拜和迷信的程度。不过神派遣了一系列的先知，欲将他们导回正途。毕达哥拉斯学习到这种宗教，而把他带入西方。耶稣是被送来呼吁人们回归真理的其中一个先知，但是这个纯粹宗教被亚他那修和他的同伴腐化了。《启示录》(*The Book of Revelation*)中曾预言三位一体说的出现——“这个西方的奇怪宗教”、“对三个平等的神崇拜”——乃是对精神荒芜不安的厌恶。

跳跃的基点

西方的基督徒对三位一体的教义一直很难领会，而他们的新理性主义会使启蒙时代的哲学家和科学家急于扬弃它。牛顿对神秘现象在宗教生活中扮演的角色并不十分明白。希腊人曾用三位一体作为使人类心灵处在惊奇状态的工具，以及提醒人们理智永远无法了解神的本质。但是对像牛顿这样的科学家而言，要培养这种态度是非常困难的。在科学的领域中，人们所学习的是必须要把过去抹掉，而从第一原则重新开始，以便找出真理。宗教却像艺术一样，往往包括了和过去的对话，以便从中找出看待当下的观点。传统提供了一个跳跃的基点，使得人们得以进行对生命的终极意义此一永恒问题的探讨。因此，宗教与艺术和科学的运作方式不同。然而在 18 世纪期间，基督徒开始把新的科学方法应用到基督教的信仰上，而得出了和牛顿一样的结论。在英国，激进的神学家如廷德尔(Matthew Tindal)和托兰德(John Toland)急于要回归到基点，想清除基督教的神秘色彩而创立一个真正理性的宗教。在《基督教非神秘之教》(*Christianity Not Mysterions*)中，托兰德论证说，神秘现象只有导致"暴政和迷信"。把神想像成不能够清楚地表达自己，是一件冒犯的事。宗教必须合理。在《基督教与创世同样古老》(*Christianity as Old as Creation*)中，廷德尔试图和牛顿一样，重新创造一个原初的宗教，并把后世附加的质素加以清除。理性是所有宗教的基石："从最早的创世纪开始，我们每个人心中就有一个自然而理性的宗教，人类应以之为准则，判断任何宗教组织所传扬的真理。"因此天启是不必要的，因为真理可以经由我们理性的探讨而发现。三位一体与道成肉身等神秘现象可以有一个完美的合理解释，而不应该被用作束缚单纯的信徒于迷信或某个教会的手段。

怀疑主义的开始

当这些激进的观念传播到欧陆后，一批新的历史学家便开始客观地检验教义的历史。因此，在 1699 年阿诺(Gottfried Arnold)出版了他超教派观点的书《从新约到 1688 年的教会史》(*History of the Churches from the Beginning of the New Testament to 1688*)。他在书中论证说，现在被认为是正统的教会，并无法在早期的教会史中找到根源。莫山姆爵士(von Mosheim, 1694—1755)在他的权威著作《教会历史的制度》(*Institutions of Ecclesiastical History*)中，刻意地将历史与神学加以区隔，并在不追究其真确性的情况下，把教义的发展记录下来。其他的历史学家如瓦赫 (Georg Walch)、布特(Giovanni But)和诺里斯(Henry Noris)，则检视了许多困难而具争议的教会历史，如亚流教、分裂东西方基督教父及子的辩论(Filioque debate, 注：出现于 8 世纪，重点在阐述圣灵与父及子的顺位，东正教认为是对父至高无上地位的一种损伤)，以及许多 4 至 5 世纪间基督论的辩论。

让许多虔诚的信徒感到困扰的是，有关神和基督本质的基本教义，乃是后来经过几百年时间才演变出来的，在《新约》中并未记载。这是不是表示这些说法是错误的呢?其他的人甚至更进一步把这新的客观性应用到《新约》本身。莱马鲁斯 (Hermann Samuel Reimarus, 1694—1768)事实上便试图以批判的角度写耶稣本人的传记。耶稣是人或是神的问题，便不再是个神秘或教义上的问题，而被放在理性时代的科学下检验。一旦蔚为风潮，当代的怀疑主义便告开始。莱马鲁斯论证说，耶稣只是想建立一个神的国度，而当他弥赛亚任务失败后，他便在绝望中死去。他指出，在《四福音书》中耶稣从来没有宣称他是来为人类赎罪的。后来成为西方基督教世界核心的这个概念，只能追溯到圣保罗，他才是基督教真正的建立者。因此，我们不应该把耶稣尊为神，而应该把他视为“一个不平凡、简仆、崇高而务实的宗教”的导师。

失乐园

这些客观的研究乃是建立在对《圣经》表面意义的理解上，而忽略了信仰象征和暗喻的性质。也许有人会反对说，这类研究就像是对艺术或诗文的批评一样，是与主旨无关的。但是一旦科学的精神变成许多人的规范态度，就很难以另外的方式来读福音了。西方的基督徒现有的是以表面意义来理解信仰，而且采取了从神话退出的坚决态度，一个故事要不是真有事实就是幻象。有关宗教起源的问题对基督徒而言，比对佛教徒等其他宗教人士更为重要，因为他们的一神教传统，一贯宣称神是在历史事件中显现自己。因此，如果基督徒在科学时代中要保持他们的一贯态度，这些问题就必须加以回应。某些比莱马鲁斯或廷德尔更传统的基督徒，也开始质疑传统西方对神的理解。

在他的宗教短文《韦特堡双重谋杀的无辜》(*Wittenburg's Innocence of a Double Murder*, 1681)中，一位路德教派人士马耶尔(Hohn Friedmann Mayer)写道：由安瑟伦勾勒出的传统赎罪论，认为神要求其子以死赎罪的说法，乃是对神性不正确的概念。他是个"正义的神，愤怒的神"，而且是个"怨恨的神"，他要求严厉报复的作法，让许多基督徒感到恐惧，而使他们从他们的"罪过性"退缩出来。愈来愈多的基督徒对基督教历史中为数众多的残酷事实感到困窘，这些残酷的事实乃是以神之名执行恐怖的圣战、镇压异端和迫害。强迫人们相信正统教义，在一个愈来愈醉心于良知自由的时代里，似乎特别可怕。宗教改革以来产生的大屠杀似乎已是最后的极限。

理性似乎是答案。但是，数千年来在其他传统中成为重要宗教价值的神，一旦其神秘色彩丧失殆尽，能否对较具想像力而直观的基督徒产生吸引力呢？清教徒诗人弥尔顿(John Milton, 1608—1674)对教会不宽容异己的记录特别感到不安。身为该时代的真情至性者，他试图在未出版的论文《论基督教教义》(*On Christian Doctrine*)中，重新进行宗教改革，同时为自己提出一套不依赖别人

的信念与判断的宗教信条。他也对三位一体说感到怀疑。不过极富意义的是，在他的杰作《失乐园》(*Paradise Lost*)中，真正的英雄是撒旦而非神，而他有意以其行为来为人类辩护。撒旦具有欧洲新人类的许多特质，他反对权威、投身于未知中，而且自他经历地狱、混乱到新生地的勇敢旅程后，便成为第一个探险家。

然而弥尔顿的神似乎点出了西方以表面意义解读《圣经》故事的内在荒谬性。没有对三位一体神秘的领悟，圣子在诗文中的地位便显得高度暧昧。虽然他的地位高于天使，但是他究竟是第二位的神，还是类似于神的受造物，却一点也不清楚。总之，他和父是两个完全不同的存有，二者必须进行冗长而极度沉闷的对话，以便了解彼此的意图，即使子被公认是父的圣言和智慧。

然而弥尔顿认为，神对地球事物的先知先觉能力，是使他成为不平凡之神的关键。由于神必然早已知道亚当和夏娃会堕落——即使在撒旦到达地球之前——他必定在事件发生前已对他的行动进行某种似是而非的辩解。他不可能从强迫他人顺从中得到快感。他解释给圣子了解，他也赋予亚当和夏娃抗拒撒旦的力量。神因此可以为自己辩护说，他们对他的指控不公。

> 他们的创造者，或是他们在创造，或是他们的命运，
> 好像一切都是预定的。
> 他们的意志，是绝对的神谕所安排的。
> 或是高度的先知先觉，他们可以宣告自己的命运。
> 是他们自己反抗，而非我，假如我预先知道，
> 先知先觉并不能影响他们所犯的错误，
> 即使不预先知道，也不能保证就不会发生……
> 我把他们造成自由的，他们必须继续是自由的，
> 直到他们自缚手脚，我也必须改变
> 他们的本质，并且废止最高的敕令，
> 不变的、永恒的，保障他们自由的敕令，
> 是他们造成了自己的堕落。

这种仿造神的思考不仅很难让人尊敬，而且变成无情，自以为是完全欠缺慈悲的神，根本失去了宗教应有的鼓励人心作用。迫使神以和我们一样的方式谈话思考，显露出这种神人同形和人格化的神性概念是不恰当的。有太多的矛盾使得这种神无法言行一致，或者值得人敬重。

这种以表面意义解读神无所不在等教义的作法是行不通的。弥尔顿的神不仅冰冷无情，而且大体上是没有能力的。在《失乐园》的最后两卷中，神因亚当的罪过而派遣天使麦克去安慰他，指示他的子孙将如何被救赎。整体救赎历史的发展过程，是以一系列活动的书面显示给亚当看，而且还附带麦克的解说。他看到亚伯被其兄该隐所杀、洪水与诺亚方舟、巴比伦塔、招顺亚伯拉罕、出埃及记和西奈山顶的颁布戒律。麦克解释说，《摩西五书》压迫神的选民达数百年之久，看似不当，实则是为了要使他们渴求更高精神律法的策略。

当这个未来世界救赎的解说，随着大卫王被剥削、流放巴比伦、基督诞生等故事而推展时，读者一定会觉得必然有更简单、更直接救赎人类的方法才对。这个漏洞百出和动机虚假的折磨计划，如果是“预先”就写下的话，只有使人对计划者的智商抱持极大的怀疑。弥尔顿的神不可能启发人们的信心。有意思的是，在《失乐园》之后，便没有哪个主要的英语系作家敢于尝试描述超自然的世界了。再也不会有史宾塞和弥尔顿一类的人物了。自此而后，超自然和精神性的事物便成为较具想像力作家的领域，如麦克唐纳(George MacDonald)和刘易斯(C. S. Lewis)等人。然而一个不能诉求于想像力的神是有麻烦的。

神不存在，就创造他

在《失乐园》的结尾，亚当与夏娃以他们孤独的方式离开了伊甸园而进入了世界。在西方也是一样，尽管他们仍然坚信神，基督徒正濒临进入一个更世俗化时代的关口。崇尚理性的新宗教，也就是一般所知的自然神论。它对神秘主义与神话的想像训练不屑一

顾，它反对天启的神话以及传统如三位一体的"神秘学说"，因为它们长久以来一直把人们束缚于迷信中。相反的，它却宣布对不具位格性、可以靠人自己的力量发现的"神"效忠。伏尔泰（Francois－Marie de Voltaire）便是这个后来称作启蒙运动的中坚人物，他在他的《哲学字典》（*Philosophical Dictionary*, 1764）中，界定了这个理想的宗教。最重要的是，它尽可能的简要。

它难道不就是那赋予许多道德教训、却极少教条的存有吗？不就是那使人正直却变得不荒谬的存有吗？不就是那不命令人相信不可能、矛盾、有害神性、有害人类的事物，以及那不愿以永恒处罚来威胁任何有常识的人的存有吗？它难道不就是那不以刽子手支持自己的信仰，同时不用难以了解的诡辩为由，来血淹地球的存有吗……它不就是那只教授崇拜一神、公义、宽容和人性的存有吗？

教会对这个蔑视的激挑文字只能怪自己，因为多少年来他们以许多窒碍不通的教义，加重了虔诚信徒的负担。这样的反应是无可避免的，而且还有积极正面的意义。

然而，启蒙时代的哲学家并未拒绝神的概念。他们拒绝的是正统教义中以地狱永恒之火恐吓人类的残酷之神。他们也拒绝那些有关他不为理性接受的神秘教义。但是他们对至高无上存有的信仰仍然完整无缺。伏尔泰在弗尔内（Ferney）盖了一座小教堂，在门楣上题词刻有"伏尔泰为神所建"，他甚至还离谱的写道，如果神不存在，就必然要创造他。在《哲学字典》中他曾论证说，对人类而言，一神信仰比多神信仰更符合理性、更自然。居住在孤立的村落和社区的原始人类，早已认识到是一个独一无二的神在主导他们的命运，多神教是后来的发展。科学与理性的哲学都指出一个至高无上存有的存在。"我们可从这些事实中得到什么结论呢？"伏尔泰在《哲学字典》论"无神论"的论文结尾处提出了这个问题。他回答说：

无神论是这些统治者心中如怪兽般的邪恶，这同时也适用于饱学之士，即使他们的生活是天真无邪的，理由是他们的研究可以

影响掌握权力的人，而且就算它不像宗教狂热那样有害，它也总是对德性有近乎致命的影响。最重要的是，让我补充一点，现在的无神论者比以前要少了，因为哲学家已经了解，没有胚芽就没有生命，而没有设计就没有胚芽，依次类推。

伏尔泰把无神论与哲学家急欲铲除的迷信和宗教狂热画上等号。他的问题不在于神，而是有关神的那些违背理性的神圣标准的教义。

斯宾诺莎

欧洲的犹太人也受到新理念的影响。斯宾诺莎 (Baruch Spinoza, 1632—1677) 这个西班牙后裔的荷兰犹太人，对犹太法典的研究感到不满，并加入了一个异教自由思想家的哲学社团。演化出一套与传统犹太教极为不同的理念，这是受到科学哲学家如笛卡儿和基督教学者的影响所致。1656 年当他 24 岁时，他正式被逐出阿姆斯特丹的犹太教会。当逐出教会的公告宣读出来时，犹太教堂的光逐渐暗淡下来，直到集会淹没在完全的黑暗中，让他们自己也经验到斯宾诺莎在无神世界里所遭遇的黑暗：

让他日以继夜地被诅咒，在他睡觉、起床和进出时亦复如此。愿主绝不宽容他、接受他！愿主的愤怒与不悦从此烧毁这个人，以所有律法书中记载的诅咒加在他的身上，而且把他的名字在蓝天底下剔除。

从此以后，斯宾诺莎便不属于任何一个欧洲的宗教团体。也正因如此，他便成为现代西方潮流中自主、世俗外观的原型。在 20 世纪早期，许多人把斯宾诺莎尊为现代的英雄，觉得与他具象征意义的被逐、疏离和寻求世俗得救的处境颇有共鸣之感。

斯宾诺莎被认为是个无神论者，但是他确实相信神，尽管那不是《圣经》中的神。和伊斯兰哲学家一样，他认为天启的宗教次于哲

学家所获得有关神的科学性的知识。他在《神学——政治论文》(*A Theologico-Political Treatise*)中辩称,宗教信仰的本质已被误解。它已变成“只是骗术和偏见的复合体”、“无意义神秘现象的组合”。他以批判的态度检视《圣经》历史。以色列人把任何他们不了解的现象称作“神”。例如,先知被认为是受到圣灵启发的人,只因为他们是超凡的智者和圣者罢了。但是这种“灵感启发”并不仅限于精英分子,而是可透过自然理性赋予每个人的。信仰的礼仪和象征只是用来帮助那些无法以科学、理性来思考的大众。

和笛卡儿一样,斯宾诺莎回归到本体论证以解决神存在的问题。“神”这个概念本身便蕴含了神存在的有效性,因为完美的存有如果不存在,本身便是矛盾。神的存在是必然的,因为只有它才能为其他的真实推论提供必要的确定性和信用。我们对世界的科学理解告诉我们,它是由不可改变的定律所控制的。对斯宾诺莎而言,神只是定律的总原则而已,也就是所有存在的永恒律法的总合。神是物质的存有,相当于统治宇宙的秩序。和牛顿一样,斯宾诺莎回溯到古典哲学的流出概念。因为神内涵于所有的事物中——物质的和精神的——它可以被定义成规范他们存在的定律。谈论神在世间的活动,只是描述存在的数学和因果关系的一种方式。它是一种对超越的绝对否定。

这个教义看似阴沉,但是斯宾诺莎的神却使他激发出一种真正神秘的敬畏感。作为存在所有律法的总合,神是最高的完美,把所有的事物结合成一个和谐的整体。当人们按笛卡儿的方式沉思他们心灵的运作时,他们便在自身内开启了永恒、无尽的神。和柏拉图一样,斯宾诺莎相信直观和立即的知识,比辛苦搜集事实更能揭示神的存在。我们从知识得到的喜悦和幸福就相当于神的爱。神并非是思考的永恒对象,而是思想的原因和原则,它与每个人深深地合为一体。天启或神圣的律法是没有必要的,这个神可以与所有的人接触,而惟一的法典便是自然的永恒定律。

斯宾诺莎把古典的形而上学带进新兴的科学中并加以调和。他的神不是新柏拉图主义者的不可知者,而较接近像圣托玛斯等哲学家所描述的绝对存有。但是它也接近正统一神教徒自身经验

到的神秘之神。犹太教徒、基督徒和哲学家倾向把斯宾诺莎视为无神论者，因为他的神毫无个人色彩，而且与其他的真实密不可分。事实上，斯宾诺莎只是因为历史的因素才使用“神”这个词，他同意无神论者的说法，亦即真实不能被分隔成“神”和非神两部分。假如神不能和其他事物分开，则我们不可能以平常的意义说“他”存在。斯宾诺莎真正要说的是，并没有符合我们通常赋予神一词意义的那个神。但是神秘主义者和哲学家们提出同样的主张已有千百年之久。某些人说，在我们所知的世界之外，只是“无”而已。假如不是缺少超越而不可知的神的本质，斯宾诺莎的泛神论将和犹太教的秘教传统卡巴拉相似，而我们也可由此看出激进的神秘主义与新兴的无神论间的密切相关。

门德尔松

然而是德国哲学家门德尔松（Moses Mendelssohn，1729—1786）为犹太人进入现代欧洲开启了一条路，虽然他最初并无意特别建立一套犹太哲学。他对心理学、美学和宗教皆感兴趣，而他早期的著作《费登与晨间》(*Phaedon and Morning Hours*)，完全是在较广义的德国启蒙运动系统内写成的。意欲将神的存在建立在理性的基础上，而不从犹太教的观点考虑这个问题。在法国和德国这样的国家中，启蒙运动的自由概念带来的是解放，和促使犹太人进入社会中。对这些聪明的犹太知识分子而言，接受德国启蒙运动的宗教哲学并不困难。犹太教从没有像西方基督徒那样对教义执著。它的基本教义与德国启蒙运动的理性宗教基本上相同，因为在德国仍然接受奇迹以及神干预人类事务的概念。在《晨间》(*Morning Hours*)一书中，门德尔松的哲学之神与《圣经》中的神十分相似。人类的特质如智慧、善良、公义、慈爱和知识，都可以以它们最崇高的意义用来形容这个至高无上的存有。

但这使得门德尔松的神和我们非常相近。他的神乃是典型的启蒙时代信仰，冷漠、无情而倾向于忽略宗教经验中的矛盾与暧昧。门德尔松认为没有神的人生是无意义的，但这并非充满热情的

信仰，他对理性能达到对神的知识一事，十分有信心。神的良善正是他的神学所系。门德尔松辩称，假如人类必须只能仰赖天启，这将与神的良善不一致，因为许多人显然被排除在这个神圣计划之外。因此他的哲学祛除了伊斯兰哲学要求的艰深智性技巧——只有少数人能做到——而多仰赖一般人能掌握的常识。但是这个途径有个危险，因为它很容易就把神变成符合我们的偏见，并将这些偏见绝对化。

当《斐多——论灵魂不死》(*Phaedon*)一书在1767年出版时，他对灵魂不朽的哲学辩护为非犹太教徒，亦即基督徒正面的接受，即使有时是以恩赐的态度接受的。一位年轻的瑞士牧师拉瓦特(Johann Caspar Lavater)写道，该书作者已到了改信基督教的成熟时机，并挑战门德尔松要他公开为他的犹太教辩论。于是门德尔松几乎是在违背他意愿的情况下，为犹太教作理性辩护，即使他并不支持传统的信仰，如神的选民或预许之地。他必须为自己划清界线，假如他为犹太教的辩护太成功，他不愿重蹈斯宾诺莎的覆辙，或引起基督徒对他同胞的愤怒。就像其他的自然神论者一样，他辩称只有在其真理可以被理性证明的情况下，天启才能被接受。三位一体说并不符合这个标准。犹太教并非天启的宗教，而是一套天启的律法。犹太教的一神概念基本上与自然宗教是一致的，因为它属于所有人类，而且可以纯粹的理性验证。依据传统的宇宙论和本体论证明，门德尔松论证说，律法的功能已帮助犹太人学习对神正确的概念，同时避免偶像崇拜。他以呼吁宽容作为结束。理性的普遍宗教应该带来对其他认识神不同方式的尊重，包括数百年来被欧洲教会迫害的犹太教在内。

康 德

比起门德尔松来，犹太人受到康德(Immanuel Kant)哲学的影响更大。他的《纯粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*, 1781)就是在门德尔松一生的最后十年中出版的。康德把启蒙运动界定成“人类从加于自身的监护，或对外在权威的依赖中走出来”。通往神的

惟一道路就在他称为“实践理性”的道德良知领域中。他除去了许多宗教的陷阱，如教会的权威、祈祷与仪式，这些都是造成人类不能依赖自己的力量，而鼓励他们依赖“他者”的原因。但是康德对神的概念并不反对。就像早他几百年的安萨里就辩称，传统对神存在的论证是没有用的，因为我们的心智只能了解存在于时空中的事物，而无法胜任了解超越这个概念范畴之外的真实。但是他却承认人类自然会倾向于跨越这些限制，并寻求一个可赋予我们完整真实意象的统合原则。这就是神的概念，要以逻辑证明神的存在是不可能的，但是要证明他不存在也同样不可能。神的概念对我们是不可或缺的，它代表了使我们能够对世界作完整了解的典型限制。

因此，对康德而言，神只不过是个可被误用的方便罢了。有智慧而无所不能的创造者这个概念，可以破坏科学的研究，而且还会使我们懒惰地依赖一个工具性的神，一个填补我们知识空缺的神。它也可能是种种不必要神秘化的来源，这就会导致类似为教会历史烙下伤痕的种种尖酸刻薄的争论。与他同时代的人把他描述成一个虔诚的人，他对人类为恶的潜能有深刻的了解。这是为何神这个概念对他如此重要的原因。在他的《实践理性批判》(*Critique of Practical Reason*)中，康德论证道，为了过道德的生活，人们需要一个赏善罚恶的管理者。就这个观点而言，神只是附加在伦理体系上的事后聪明罢了。宗教的核心不再是神的神秘，而是人类自己。神于是变成鼓励我们更有效、更道德运作的策略，而非所有存有的基石。接下来不久就会有人更进一步发挥这个自主的理念，而除掉这个微弱而贫乏的神。康德是西方第一个质疑传统证明有效度的人，并说明事实上它们什么也没证明。它们不再令人那样信服了。

心的宗教

然而，对某些坚决相信神关闭某个信仰之路，乃是开启另一条路的基督徒而言，这似乎是个具有解放作用的见解。在《真基督教义的平实解说》(*A Plain Account of Genuine Christianity*)中，卫斯理(John Wesley, 1703—1791)写道：

我有时几乎就要相信，在较晚期的历史中，我们可从外在的迹象了解，基督教或多或少是为了神的智慧而受到阻碍和妨害。而且人类（特别是反省的人类）可能无法完全就此打住，而被迫要检视他们自己，从而注意到他们心中的亮光。

与启蒙时代的理性主义一起发展出来的一种新信仰，通常称为“心的宗教”。虽然中心是心而非头脑，它却与自然神论分享许多共同关心的事物。它强烈主张人们放弃外在的证明与权威，而发掘每个人心中的神和能力。和许多自然神论者一样，循道会弟兄的弟子们，或是德国虔信教徒（German Pietist）津岑多夫伯爵（Count Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, 1700—1760）的弟子们，都觉得他们是把千百年来累积的杂质抖去，而回归到“平实”、“纯正”属于基督的基督教，以及最早的基督徒。

卫斯理一直是个热情的基督徒。当他还是牛津林肯学院的年轻成员时，他和他的兄弟查尔斯成立了一个给大学部学生参加的社团，叫做神圣俱乐部。因为它强调方法与训练的重要性，所以它的成员后来便被称为循道会教徒（Methodists）。在1735年，卫斯理和查尔斯以传教士的身份航行到美国的乔治亚殖民地，但两年后卫斯理绝望地回来，并在他的期刊上作了这样的记述：“我到美国去改变印第安人的信仰，但是谁来改变我的信仰呢？”在航行期间，卫氏兄弟对某些莫拉维教派（Moravian sect）的传教士印象深刻，该教戒绝所有的教义，并坚持宗教乃是存乎一心的事。1738年卫斯理在伦敦艾德斯该特街一座小教堂的摩拉维亚教会议上，经历了一次信仰转变的体验，这使他相信，他已直接从神那儿接收到传播此新基督教到全英国的使命。从此以后，他与弟子们周游全国，在市场和田野向工人阶级和农民传教。

“再生”的感觉是很重要的。“体验神好像常持续不断的在人的心灵上赋予生命”是“绝对必要的”，这种对可感知神的一种持续和感恩的爱，充满了基督徒的生命，而这也使得以慈爱、温柔和长久的苦痛来爱护每个神的孩子，成为一件自然，而且从某个角度而言是必然的事。有关神的学理是无用的，而且可能有害。基督对信徒

所言的心理效应，是宗教真理的最佳证明。例如在清教中，对宗教的情绪体验乃是真正信仰和得救的惟一证明。但是这种普及每个人的神秘主义是危险的。神秘主义者们一再强调修行路上的危险，而且对歇斯底里的精神状态提出警告。祥和与平静才是真正的神秘主义表征。这种"再生"的基督教可能产生疯狂的行为，贵格教徒(Quakers)和震教徒(Shakers)暴烈的狂喜状态便是例证。它也可能导致绝望。当诗人考培(William Cowper, 1731—1800)不再感觉到得救，而且把这种感觉欠缺的情况想像成是被诅咒的征兆时，便告疯狂。

在"心的宗教"中，有关神的教义被转换成内在的情绪状态。因此，津岑多夫这个居住在撒克森尼 (Saxony) 同时属于好几个宗教团体的伯爵，和卫斯理论调一致的说："信仰不在思想也不在头脑，而是在心中，在心里燃亮的光中。"学者们可以继续"喋喋不休地谈论三位一体的奥秘"，但是该教义的意义不在于三个位格间关系为何，而在于"他们对我们的意义"。当基督变成"心的国王"时，道成肉身所表达的便是个别基督徒新生的奥秘。这种情绪型的宗教精神也在罗马天主教会中以奉献"耶稣的圣心"的方式呈现出来。它的设立乃是为了对抗怀疑此仪式过于多愁善感的耶稣会与其他机构。它一直流传到今天，许多罗马天主教堂都有一座基督的雕像，它敞开的胸膛展露一个有火焰光轮环绕的球根状的心。他显现给在法国巴莱·乐摩尼亚(Parayle-Monial)的女修道院中的玛加利大·阿拉高克 (Marguerite-Marie Alacoque, 1647—1690)。这个基督和《四福音书》中经过修饰的角色是不同的。在他自我怜悯的哀鸣中，我们可看出强调心而完全排除头脑的危险。阿拉高克记得在 1682 年斋节(Lent)的开始期，耶稣显现在她面前：

> 满身是伤痕及淤血。他令人敬慕的血在身上的每一处流窜。他以悲伤而凄惨的声调说："特别是在罪人把我变成这样悲惨状态的时刻，难道没有人可怜我、同情我和分担我的悲哀吗？"

一个坦承对性感到厌恶、高度神经质的女子，为饮食失调所

苦，同时为了证明她对圣心的“爱”，而沉溺于不健康的被虐待行为。阿拉高克让我们了解，只有心的宗教是可以歪曲出错的。她的基督往往只是她愿望的满足而已，基督的圣心补偿了她从未经验到的爱。“你将永远是它的爱徒，是它善乐的对象，同时也是它愿望的牺牲。”耶稣告诉她，“它将是你所有欲望惟一能得到的快乐，它将针对你的缺失修补，并且卸下你的重担。”单单把注意力集中在耶稣这人身上，这种虔诚只不过是把基督徒囚困在神经质自我中心的投射罢了。

这显然与启蒙时代冷静的理性主义相去甚远，但是达到最佳状态的“心的宗教”和自然神论间确有其关联。例如，康德便会在哥尼斯堡（Königsburg）长大，成为一位虔信派教徒，该派属路德教派的一支，津岑多夫的宗教信仰亦渊源于此。康德提议宗教应在纯粹理性的界线内，与虔信教派坚持宗教必须“建立在灵魂的构造中”，而非权威性教会教义启示的看法十分接近。当他因其激进的宗教观点而广为人知时，据说他曾向他虔信派的仆人再度保证说，他只是“摧毁教条以容纳信仰罢了”。卫斯理对启蒙运动十分向往，而且对自由的理想特别感到共鸣。他对科学与技术感兴趣，涉猎各种电子实验，并分享启蒙运动对人性和进步可能性的乐观主义观点。

美国学者奥特勒（Albert C. Outler）指出，新的“心教”和启蒙时代的理性主义，两者都是反制度组织和不信任外在权威的，两者都把自己定位为现代的思潮以对抗古代传统，而且两者分享对非人性的憎恨及对慈善事业的狂热。事实上，激进的虔信似乎确实为启蒙运动的理想在犹太教徒和基督徒中生根铺下了一条路。在这些极端的运动间，确有极为相似之处。这些教派似乎皆以违反宗教禁忌来回应时代的巨变。某些反应似是亵渎，某些是彻底的无神论者，而其他也确实有教主自称是神的降凡。这些教派有许多都是弥赛亚式的，宣告一个全新的世界即将到来。

克伦威尔时代

在英国克伦威尔统治下的清教徒政府，爆发了天启示的兴奋

气氛，特别是在1649年处死国王查理一世后更为热烈。清教当局对由军队和老百姓中爆发出来的宗教狂热感到难以控制。他们中间有许多人相信，主降临的日子就快到来。神会照《圣经》中许下的诺言，把他的圣灵赋予这些子民，而且一定会在英国建立他的王国。克伦威尔本人似乎也和在1620年代定居英国的清教徒一样，怀着类似的希望。1649年温斯坦里（Gerard Winstanley）在沙里（Surrey）靠近考伯罕（Cobham）的地方，建立了他称作“掘土灵修派”（Diggers）的社区，决心要把人类带回到亚当耕种伊甸园的原始状态。在这个新社会中，私人财产，阶级区分和人的权威都将凋逝。第一批贵格教徒——弗克斯（George Fox）、芮勒尔（James Naylor）和他们的徒众——宣教说，所有的人都可以直接接触神。每个人心中都有一道内在之光，一旦它被发现、培养，不论阶级或地位，每个人都可以在这个世上得到救恩。弗克斯本人在他的“公谊会”（Society of Friends）宣教和平主义、非暴力和激进的平等主义。在巴黎人涌进巴士底狱之前约140年，自由、平等、博爱的希望已经出现在英国。

这些新宗教精神最极端的例子，和中古世纪晚期的异教组织“自由灵弟兄派”（the Brethren of the Free spirit）十分相似。诚如英国史学家科恩（Norman Cohn）在《黄金时代的追求，中古时代相信黄金时代的革命者和神秘的无政府主义者》（*The Pursuit of the Millennium, Revolutionary Millennarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*）一书中所解释的，“自由灵弟兄派”被他们泛神论的敌人指控。他们“毫不犹豫地说：神是所有的一切；神存在于每块石头和人体的每一手足中，就像他存在于圣餐礼面包中那样确定；每件被创造的事物都是神圣的。”这是对普罗提诺观点的重新诠释。所有事物的永恒本质，都是从那个整体发散出来，所有事物都是神圣的。所有存在的事物都渴求回到那神圣的源头，而被重新吸纳进入神，即使是三位一体的三个位格，最后也会沉入这原初的一体。救恩乃是透过在尘世体认自己的神圣本质来完成。在靠近莱茵河附近一个隐士斗室找到的一篇《自由灵弟兄派》论文解释说：“神圣的本质就是我的本质，而我的本质就是神圣的本质。”他们不断地主

张："每个理性受造物的本质都是蒙祝福的。"说这是哲学的信条，倒不如说是想超越人类限制的热情渴望。诚如史特拉斯堡(Strasbourg)主教所言，"自由灵弟兄派把他们自己说成本质上是神，和神毫无区别。他们相信所有神圣的完美都在他们生命中，他们是永恒的，他们在永恒中。"

科恩认为在克伦威尔时代英国的极端主义基督教派如贵格教派、平等灵修教派(Levelers)和初期的循道会或浮嚣教派(Ranters)等，都是14世纪异端"自由灵弟兄派"的复兴。当然这不是有意识的复兴运动，但这些17世纪的狂热分子已自行得出一个泛神的观点，我们很难不认定这乃是不久后斯宾诺莎解说的哲学泛神论的大众版。温斯坦里虽然和其他的激进分子一样，不愿用概念组织其信仰，但他可能完全不相信有个超越的神。这些革命性的教派没有一个相信，他们的得救是靠历史上的耶稣为他们赎罪而得。他们认为重要的基督乃是遍在社群各个成员身上的基督，它基本上是与圣灵密不可分的。他们都同意先知的预言仍然是接近神的原始方式，直接受圣灵的启发远胜过宗教组织的教化。弗克斯教他的贵格派信徒要在静默中等待神，这使我们想起古希腊的"内在静默"(hesychasm)或是中世纪哲学家的"否定之道"。三位一体的神这个古老概念于是崩溃，因为这个内涵的神圣存在不可能被分成三个位格。它的标记乃是由各个社群一致和平反应出来的同一性。像"自由灵弟兄派"一样，某些初期的循道会教徒把他们自己看成是神圣的，某些人宣称自己是基督或是神的新降凡。至于弥赛亚，他们所宣教的乃是革命性的教义和新的世界秩序。因此在他辩证的宗教短文《当代教派谬误、邪说、亵渎和脆弱修行的总探讨》(*Gangraena or a Catalogue and Discovery of Many of the Errours, Heresies, Blasphemies and pernicious Practices of the Sectarians of this time*, 1640)中，他们长老教会的批评者爱德华(Thomas Edwards)把循道会的信仰摘要如下：

每个受造物在创造的最初时期都是神，而现在每个受造物也都是神，每个从神流出有生命、有气息的生物，都将会再度回归神，

就像大海中的一粒水珠那样的被吞没……以圣灵受洗的人甚至不像神一样知道所有的事情，这是个令人难解的奥秘……假如某人因圣灵而知道自己受神恩典的照拂，即使他确曾犯下谋杀或酗酒之罪，神也不见其有罪……所有现世的人都是圣徒，那儿必有美好的社群，而圣徒则与绅士和相类的人共享这片土地。

和斯宾诺莎一样，循道会也被指控为无神论者。他们刻意以他们自由的信条打破基督教的禁忌，而且亵渎的宣称神和人之间毫无分别。并非每个人都能像康德或斯宾诺莎一样具有科学抽象的能力，但是在循道会的自我提升或贵格教派的内在之光中，却可以看到类似100年后由将理性女神列于万神庙的法国革命家所表达的灵感。

神再生的弥赛亚?

好几位循道会教徒宣称是建立新王国、神再生的弥赛亚。我们现有他们生活的资料显示，某些人属精神不正常，但是他们似乎仍吸引了一批追随者，显然是针对当时英国的精神与社会需求提出了他们的方案。因此富兰克林(Willianm Franklin)这位受人敬重的大家长，在1646年他的家人受瘟疫袭击后，便成为精神异常者。他因宣称自己是神和基督，而让他的基督徒同伴感到恐惧，不过事后他又收回前说并向大家致歉。他似能完全控制他的感官，但他仍然离开妻子，开始和其他女人在一起，从而导致声名狼藉的乞讨生活。盖德博里(Mary Gadbury)是他众多女人之一。她开始看到影像、听到声音，预言一个废除所有阶级区别的新社会秩序即将出现。她把富兰克林当成她的主和基督。他们似乎吸引了不少信徒，但在1650年被逮捕，在鞭打后关入布莱威(Bridewell)监狱。约在同时，有个叫罗宾斯(John Robbins)的人也被尊奉为神，他自称是神、天父，而且相信他的妻子不久将产下世界的救主。

某些史学家否认像罗宾斯和富兰克林这类人是属于循道会，因为我们是从他们的敌对团体听到这些事情，他们可能会因论辩

的原因而扭曲对方的信仰。但是某些著名循道会教徒如鲍逊姆里(Jacob Bauthumely)、卡平（Richard Coppin）和克拉森（Laurence Clarkson)的作品亦流传下来,其中也显示出同样的一套理念。他们也宣教一套革命性的社会信条。在他的论文《神的光明与黑暗面》(*The Light and Dark Sides of God*, 1650)中鲍逊姆里谈论神所用的词汇，使我们联想到苏非秘教的信仰，亦即神是转向他的人之眼、耳与手。"哦! 神,我该说你是什么呢?"他问道。"因为如果我说看到你,就是你看到你自己,因为在我身上,除了你看到你自己外别无其他;如果我说我认知你,那就是你对自己的知识。"和理性主义者一样,鲍逊姆里拒绝接受三位一体说，而且也和苏非派一样，他自己对基督具神性的信仰加以限定。他说当他是神时,神不可能只在他一人身上显现出来。他驻足在其他的躯体中,主和他在耶稣基督身上一样真实而实在。崇拜一个独特的地域性之神,乃是一种偶像崇拜。天堂不是一个地方,而是基督精神的显现。

鲍逊姆里相信,《圣经》中对神的概念是不恰当的,罪过不是行动,而是指缺少神性的一种情况。然而神秘的是,神以有罪的姿态出现,那只是"神的黑暗面,失去了光的情况"。鲍逊姆里被他的敌人贬抑为无神论者，但是他的观点与弗克斯、卫斯理和金湛堡(Zinzenburg)相去不远,只是他表达得较粗糙罢了。和后来的虔信教徒及循道会教徒一样，他也试图要把遥远、非人的客观之神内化,并把传统的教义调换为宗教体验而已。他同时也对后来启蒙时代哲学家,以及信仰"心教"信徒的反对权威和对人性乐观的主张表示赞同。

在压抑与自由宽大间交替更迭

鲍逊姆里对刺激且具颠覆性的罪过神圣性教义极尽调戏拨弄之能事。假如神是每件事物,那么罪便没有了。循道会的克拉森和考普 (Alastair Coppe) 都曾恶名昭彰地违反当时的性规范,或公开发誓和亵渎来证明这个主张。考普特别以酗酒和吸烟出名,他一变成循道会教徒，那显然已长期压抑的诅咒和发誓欲望便一发不可

收拾。据说他曾在伦敦某教堂的讲道坛上诅咒长达一小时，而且还在一个酒店的女老板面前发誓，恐怖得让她在事后数小时还吓得发抖。清教不健康地把注意力集中在人类的罪上，可能是对其压抑的伦理所作的一种反动。弗克斯和他的贵格派信徒坚称，罪绝不是不可避免的。他当然没有鼓励他的弟兄们去犯罪，而且也憎恨循道会教徒的淫荡，但是他想要宣教的是对人性更乐观的看法，以保持平衡。

在他的宗教短文《一只眼》(*A Single Eye*)中，克拉森论证说，因为神使所有的事物变得良善，"罪"只存在于人的想像中。神在《圣经》中已宣称，他会使黑暗变成光明。虽然神秘主义者试图找出一个更整合的观点，一神教徒总是难于包容罪的真实。瑙维奇(Norwich)的茱利安(Julian)相信，罪是人的本分而且有其必要。犹太教卡巴拉神秘主义者认为罪神秘地根源于神。循道会极端的如考普和克拉森的自由主义，大体已准备好要摆脱以愤怒、报复的神来恐吓镇压信徒的基督教。理性主义者与"启蒙"的基督徒也试图要摆脱把神说成是残酷威权人物的宗教藩篱，以发掘出较温和的神来。

社会历史学家已注意到，西方基督教在压抑与自由宽大两阶段间剧烈的交替更迭，在世界宗教中是十分特殊的。他们也注意到，压抑的时期通常都会碰巧出现宗教复兴运动。在维多利亚时代的压抑下，启蒙运动较宽松的道德气氛，便在西方许多地方受到欢迎，而高压的维多利亚时代本身，则是随着更强调基本教义宗教性的崛起而诞生的。在我们这时代，我们亲眼目睹1960年代的开放社会过渡到1980年代的清教伦理，这也是与西方基督教基本教义派的兴起同时发生。这是个复杂的现象，绝对不是单一原因造成的。但是试图将此与神的概念结合，却让西方人觉得有问题。中世纪的神学家和神秘主义者也许会宣教慈爱的神，但是教堂门上的恐怖的最后审判，所描绘的却是一个诅咒故事的折磨。诚如我们所见，西方对神的感觉常被刻画为黑暗、挣扎。当循道会教徒如克拉森和考普嘲弄基督教的禁忌，并宣称罪是神圣的同时，疯狂的巫术正在欧洲许多国家大为流行。克伦威尔英国的激进基督徒也正反

抗过度苛求和恐怖的神和宗教。

大觉醒运动

在 17 和 18 世纪期间出现的"再生"基督教，通常都不健康，而且是以暴力、情绪和叛逆为特征。我们可以从 1730 年代横扫新英格兰叫做"大觉醒运动"的一波宗教狂热中得到印证。它是受到卫斯理的学生兼同僚怀特菲尔德 (George Whitfield, 1714—1770) 福音派教义和耶鲁毕业生艾德华 (Jonathan Fdwards, 1703—1758) 炼火布道的启发。

艾德华在他的论文《康州诺普普顿奇妙神迹的忠实记述》(*A Faithful Narrative of the Surprising Work of God in Northampton, Connecticut*) 中曾描述这个觉醒运动。他把他那里的教区居民描述成普通不过的人，他们稳重、有秩序而善良，但是却缺少宗教热情。他们和其他殖民地的人没有两样。但是 1734 年两个年轻人突然令人震惊地死去，这个事件便使整个城镇陷入一股宗教狂热的疯癫状态中(这似乎是因受到爱德华本人恐怖言词的鼓动所致)。人们可以只谈宗教，放下工作而整天读《圣经》。在六个月内，当地大约有 300 个来自社会各阶层的人改信"再生"基督教，有时一周便有五个人改信。

艾德华把这疯狂的现象视为神自己的杰作，他是真的认为如此，并非只是宗教虔诚的一种说法。诚如他一再重复说的，"神似乎改变了他在新英格兰一贯的行为模式"，而以一种惊异而神奇的方式推动了人们。但是必须指出的是，圣灵有时以相当歇斯底里的症状表现他自己。艾德华告诉我们，有时他们因对神恐惧而很"衰弱"，"坠入深渊之中而怀有罪恶感，并认为这是超越神的慈悲所能拯救的"。接下来当他们觉得得救时，就是同样极端的自我膨胀。他们惯于"突然大笑，同时又泪水泛滥，并掺杂着嚎啕的哭声。有时他们又无法控制地大声喊叫，以表达他们伟大的敬慕之情"。这显然与所有秘教传统认为真正的启蒙应是静默而有节制的看法大相径庭。



这些充满强烈情绪的逆转行为，将持续成为美国宗教复兴运动的特质。它是由痛苦与辛劳的剧烈动荡所得的新生，是西方对神挣扎的新版本。这个觉醒运动像传染病一样的扩散到附近的城镇和村落，正如百年后的纽约州被称作“焦土区”，因为它被宗教的热情之火不断地烧焦。爱德华记载道，在这种狂喜的状态下，他的信徒们觉得整个世界都变得非常可爱。他们没法放下《圣经》，甚至到忘食的地步。或许一点儿也不奇怪的是，约在两年后，当他们的情绪沉寂下来时，爱德华记载着，“我们可以开始感觉到，圣灵逐渐离我们而去。”和先前一样，这也不是暗喻的说法，爱德华在宗教问题上，是个真正的西方写实主义者。他相信觉醒运动是神在他们身上的直接启示，可被感觉的圣灵活动，就像是第一次圣灵降临节(Pentecost)一样。当神如他降临时一样迅速地离去时，当地——亦是极写实的说法——便被撒旦占据了。于是狂喜便由自杀性的绝望所取代。首先一个可怜的家伙以割喉咙的方式自杀，而且“这在群众中蔓延开来后，其他的城镇似乎也受到强烈的暗示，对他们产生压力，做这个人所做的事。割断你自己的喉咙，现在是个绝佳的机会！”有两个人在“奇怪而狂热的幻象”中发疯。从此不再有人改信该教，但是经历这次事件而存活下来的人，变得比他们在觉醒运动前更沉静和喜悦，或者这只是爱德华要我们相信的说法。

爱德华和他信徒的神，以如此不正常和痛苦的方式显现他自己，很显然和他以前面对他的子民一样的可怕和独断。情绪的急剧摆荡，疯狂的自我膨胀和深度的绝望，在显示许多低层美国人在与神打交道时，很难保持他们的平衡。这也同时使我们坚信，在牛顿科学宗教中，神需对发生在世界上的每件事直接负责，不论是多么怪诞的事情。

我们很难把这狂热、非理性的宗教精神，和美国建国始祖的沉静节制联想在一起。自由主义人士说，神只会以理性的方式表达他自己，不会以情绪爆发的方式出现在人世中。但在《宗教与美国精神：从大觉醒到独立革命》(*Religion and the American Mind: From the Great Awakening to the Revolution*)一文中，赫马特(Alan Heimart)论证说，觉醒新生乃是启蒙运动追求幸福理念的新教版

本，它代表了“从一个凡事都可唤起极大不安的世界中解放出来”。觉醒运动发生在较贫穷的殖民州，那儿的人尽管对深刻的启蒙运动怀有希望，但对现世的幸福却不抱期望。

爱德华论证说，再生的经验会产生与任何自然感觉大不相同的一种喜悦与美感。因此，觉醒运动中对神的体验，使得新世界的启蒙运动不仅只为殖民地的少数成功人物开启而已。我们应该还记得，哲学的启蒙运动也是准宗教解放的一种体验。法文的“阐明”(éclaircissement)和德文的“解释”(Aufklärung)等名词，具有确切的宗教含义。爱德华的神也对1775年的革命热情起了作用。在信仰复兴运动者的眼中，英国已经失去清教徒革命时期闪亮的新光芒，他们似已衰退、落后。是爱德华和他的同伴领导美国下层阶级跨出革命的第一步。教主即将降临的信仰乃是爱德华宗教的核心，人类的努力会加速天国的到来，这在新世界是可以达成的，而且很快就会到来。

觉醒运动本身(尽管以悲剧收场)使人们相信，《圣经》中描述的救赎过程已经开始。神坚定的保证这个计划。爱德华赋予三位一体说政治的解释。因为圣子是“神的智慧所产生的神性”，所以他是新大英国协的蓝图；付诸实践的神——圣灵，则是及时完成这个伟大计划的力量。在美洲新大陆，神因此能在地球上凝视他自己的完美。社会表现的乃是神自身的“卓越”。新英格兰则是“山上的城”，是照亮异邦人的一盏明灯，它反映出耶和华的荣光，将令所有的人心醉神迷。因此，爱德华的神将降生在新的大英国协中，基督也被视为是体现在善良的社会之中。

“更简易明白”的神

其他的喀尔文教徒则是进步的先驱，他们把化学介绍到美国学校的课程中，而爱德华的孙子杜外特(Timothy Dwight)则视科学知识为人类臻于最后完美的前奏。他们的神并不必然如美国自由主义人士所想像的那样“蒙昧主义”(obscurantism)。喀尔文教徒不喜欢牛顿的宇宙论，因为他的神在启动世界后便无事可做。我们前

面提过，他们喜欢神真的在世界积极活动，他们的命定论显示，在他们看来，神确实要为任何发生在尘世的事负责，不论是善或恶。这表示科学所能揭示的神，是要能够在生命活动中被辨识出来的神——自然的、社会的、物理的和精神的——甚至在那些看似偶然的活动中。

在某些方面，喀尔文教徒比自由主义者的思想更大胆，他们反对信仰复兴运动，喜欢简单的信仰胜过臆测性和令人困惑的教义，他们对信仰复兴主义者的怀特腓德和爱德华的主张感到不安，赫马特论证道，美国社会反智主义的缘起，也许并非来自喀尔文教徒与福音派的人，而是来自更理性的波士顿人如朝恩西（Charles Chauncey）和昆西（Samuel Quincey），因为他们偏好"更简易明白"的神。

在犹太教中也产生了某些相当类似的发展，预先为理性主义思想在犹太人之间的扩散铺路，而且也使得许多人得以在欧洲和异教徒同化。在公元1666年这个天启的年份中，一位犹太人的弥赛亚宣称，救赎即将到来，而且为全世界的犹太人疯狂的接受。撒巴台·宰维（Shabbetai Zevi）于1626年的古犹太神庙被毁纪念日，在小亚细亚的史密尔纳（Smyrna），出生于一个富裕的西葡（译注：即西班牙、葡萄牙系）犹太人家庭。他在成长的过程中发展出某些今日称之为躁郁证的奇怪倾向。他有时会陷入深度的绝望中，那时他会离开家自己一人独居。然后他又会经验到接近狂喜状态的自我膨胀。在这段"躁狂"期，他有时会刻意而惊人地违反摩西的戒律：他会公开吃禁止的食物，呼唤圣名并宣称他是因特别的天启而这样做的，他相信自己是等待已久的弥赛亚。最后犹太教士们再也不能忍受下去，而在1656年把撒巴台逐出该城。他于是变成奥图曼帝国犹太社区的浪人。在伊斯坦堡的一段躁狂期中，他宣布犹太律法已被废除，他大声说道："你是神圣的，主啊！我们的神，你允许打破禁忌！"在开罗，他因与一名逃过1648年波兰大屠杀的妓女结婚，而闹出丑闻来。1662年撒巴台前往耶路撒冷。此时他是处于抑郁期，他以为自己被魔鬼控制住。他在巴勒斯坦听说有个年轻博学、名叫纳桑（Nathan）的犹太教士擅长驱邪，所以他便启程前往他

的家乡加沙找他。

最后的救赎

和撒巴台一样，纳桑也学习过路里亚（Isaac Luria）的犹太秘教。当他见到这个从史密尔纳来遇到麻烦的犹太人时，就告诉他说，他并未被魔鬼控制，他黑色的绝望证明他确实是弥赛亚。当他降临到这些深渊时，他正和另一边的邪恶势力战斗，并在十层神圣真实的“外壳”地带的领域中释放神圣的火花。这个黑暗力量只有弥赛亚本人才能救赎。撒巴台的任务是在他完成以色列的最后救赎前，下降到地狱。最初撒巴台完全没有这些概念。但最后纳桑的能言善辩说服了他。在 1665 年的 5 月 31 日，他突然被一股躁狂的喜悦震慑住，在纳桑的鼓励下，他宣布了他的弥赛亚任务。

主流的犹太教士们把这些斥为危险的无稽之谈，但是许多巴勒斯坦的犹太人成群地奔向撒巴台，他选定了十二个弟子做即将被救赎的以色列部落的法官。纳桑以信件向意大利、荷兰、德国、波兰以及奥图曼帝国各城邦的犹太人宣布此一好消息。救世主降临的兴奋于是像野火燎原般地扩散到整个犹太人世界。千百年来的迫害和放逐已使犹太人和欧洲的主流分隔，而这不健康的状态使得许多人相信，未来的世界完全寄托在犹太人身上。

流亡在西班牙一带的犹太人，对路里亚的犹太秘教深信不疑，更有许多人相信最后审判日即将到来。这些都助长了对撒巴台的崇拜。在整个犹太历史中，曾有许多人宣称是弥赛亚，但是从没有人吸引如此多人的支持。那些对撒巴台持保留态度的犹太人，若想说出真心话会对他们不利。他的支持者来自犹太社会的各个阶层，富人与穷人，学者与未受教育者都包括在内。令人欣喜的时讯用小册子和大张纸，以英语、荷兰语、德语和意大利语广泛传播出去。在波兰和立陶宛还有为推崇他的公开游行。在奥图曼帝国，预言家们穿梭在大街小巷，描述他们看见撒巴台坐在宝座上的异像。所有的活动都告暂停。也许是不吉祥的预兆，土耳其的犹太人把苏丹（土耳其皇帝）的名字从安息日的祷词中除去，而代之以撒巴台的名

字。最后当撒巴台在 1666 年 1 月抵达伊斯坦堡时，以叛乱的罪名被逮捕，囚禁在加里波里(Gallipoli)。

在千百年的迫害、流放和羞辱之后，希望是惟一的寄托。全世界的犹太人都经验到一种内在的自由和解放，这和犹太神秘主义者在冥想发散的神秘世界后所经验到的狂喜境界类似。现在这个救赎的经验，不再只是少数享有特权人的专利，而是属于大众所有的。犹太人有史以来第一次觉得他们的生命有价值，救赎不再只是未来模糊的希望，而是当下的真实且充满意义。救赎已经到来！这个突来的逆转造成了永难磨灭的印象。整个犹太世界的焦点都集中在加里波里，撒巴台在那里甚至使掳获他的人都对他留下深刻印象。土耳其的大臣以极舒适的方式款待他。撒巴台开始签署他的文件如下："我是主、你的神，撒巴台・宰维。"但是当他被带回伊斯坦堡审讯时，他再一次陷入抑郁之中。苏丹让他在改信伊斯兰教和死亡间作一抉择。撒巴台选择了伊斯兰教，而且立刻被释放。他得到帝国的生活津贴，而且在 1676 年 9 月 17 日死亡时，显然一直都是个忠诚的穆斯林。

这个可怕的消息自然打击了他的支持者，许多人立刻失去了他们的信仰。犹太教士试图要把对他的记忆从地球上清除，他们毁掉所有他们能找到有关撒巴台的书信、册子与短文。直到今天，许多犹太人仍然对这个弥赛亚感到困窘，而且很难面对它。犹太教士与理性主义者一样，都轻视这个事件的意义。然而近来学者遵循已故学者史考兰(Gershom Scholem)的研究，以试图了解这个奇怪事件的意义，以及它更具意义的事后影响。也许会令人吃惊的是，尽管知道他叛教的丑闻，竟然还有许多犹太教徒忠于他们的弥赛亚。救赎的经验是如此刻骨铭心，以致他们无法相信神会欺骗他们。这是救赎体验超越事实与理性的例子中最令人震撼的一件。在面临放弃新发现的希望或接受一位叛教弥赛亚的抉择时，来自各阶层数目多得令人惊讶的犹太人，拒绝接受难懂的历史事实。加沙的纳桑将其余生投注在宣讲撒巴台的神秘上，他认为改信伊斯兰教的撒巴台，继续他一生与邪恶势力的战斗。但是不要忘了，他曾被迫违反他同胞最圣洁的教义，以便下降到最黑暗的部分去解放

世界。他接受这个悲剧性的任务，而从内在到最深处去征服无神的世界。

在土耳其和希腊，大约有 200 个家庭仍然对撒巴台忠诚，在他死后，他们决定效法他的例子，以便继续他与邪恶的战斗，并在 1683 年集体改信伊斯兰教。他们仍秘密地效忠犹太教。他们与犹太教士往来密切，在彼此的家中秘密的犹太会堂聚会。1689 年他们的领袖奎里多 (Jacob Querido) 到麦加朝圣，前弥赛亚的遗孀宣布他就是撒巴台的转世。在土耳其仍有一小群叛教者外表上过着无懈可击的伊斯兰教生活，但是私底下却热情地坚信他们的犹太教。

犹太人注定要成为叛教者?

撒巴台其他的信徒并没有到这个地步，仍然忠于他们的弥赛亚和教会。这些潜藏的撒巴台信徒似乎比认定的要多。在 19 世纪期间，许多犹太人认为有撒巴台信徒的祖先是件可耻的事，遂吸收或采取了形式较自由的犹太教，但是 18 世纪许多卓越的犹太教士却相信，撒巴台是弥赛亚。史考兰论证说，尽管这个弥赛亚信仰从未在犹太教中成为大众运动，但是它的重要性却不应被低估。它对被迫改信基督教，后来又回到犹太教的西班牙犹太人特别具有吸引力。叛教概念的神秘性减轻了他们的罪恶感与痛苦。撒巴台信仰在西葡犹太人社区所在地的摩洛哥、意大利、巴尔干半岛和立陶宛十分兴盛。某些人像莱吉欧(Reggio)的孔恩(Benjamin Kohn)，和毛代那(Modena)的罗里高(Abraham Rorigo)，都是著名的犹太卡巴拉神秘主义者，他们一直秘密与此运动保持关系。弥赛亚的教派从巴尔干半岛传播到波兰的德法系犹太人 (Ashkenazic Jews)。德法系犹太人被东欧步步升高的反犹太主义丑化和排斥。1759 年怪异而阴险的先知法兰克 (Jacob Frank) 的弟子，效法他们弥赛亚的例子集体改信基督教，但仍秘密地归属犹太教。

史考兰提出了一个与基督宗教比较的洞见。大约 1600 年前，另一群犹太人也无法放弃他们对某个闹出丑闻的弥赛亚的希望。

这位弥赛亚在耶路撒冷以一个普通的刑事犯身份死去。圣保罗所谓的十字架丑闻,每一细节都和叛教的弥赛亚一样的令人震惊。在这两个例子中,他们的弟子们都宣告取代旧犹太教的新教已经诞生,他们拥护的是吊诡的信条。基督教对基督受难挫败产生新生命的信仰,与撒巴台信徒相信叛教是神圣的奥秘十分相似。双方都认为麦种必须在土中腐败才可能长出果实,他们相信古老的律法已死,而且已由圣灵的新律法所取代。两者都发展出三位一体和道成肉身的一神概念。

和 17 与 18 世纪许多基督徒一样,撒巴台信徒相信他们正站在新世界的门槛上。犹太神秘主义者曾不断论证说,在最后审判日到来时,原先在流亡期间被模糊化了的真正神的奥秘会揭示出来。相信他们活在弥赛亚时代的撒巴台信徒,很自然的便与传统的一神概念分道扬镳,即使这代表接受显然亵渎的神学。卡达梭(Abraham Cardazo, 1706 年殁)这位被迫改信基督教的西班牙犹太人,先从研读基督教神学开始。他相信因为他们的罪,所有的犹太人注定要成为叛教者。这乃是他们的惩罚,但是神以允许弥赛亚代表他们作出至高无上牺牲的方式,把他们从这可怕的命运中拯救出来。他做出可怕的结论说,在流放的日子里,犹太人已失去所有对神的真实知识。

两个神

和启蒙时代的基督徒与自然神论者一样,卡达梭试图要把他认为不真实的历史积垢从他的宗教中剥除,而回到《圣经》的纯粹信仰。下面我们会提醒,在公元 2 世纪,某些基督教诺斯替派门徒,以区分耶稣基督的隐藏之神与犹太人的负责创世的残酷之神,演化出一种形而上学的反犹太主义。现在,卡达梭不自觉地恢复了这个旧有的理念,但完全把它颠倒过来。他也教导说有两个神:一个是把自己显现给以色列的神,另一个是人们常识的神。在每个文明中,人们都已证明了第一因的存在,这是亚里士多德的神,为全异教世界所崇拜。这个神未有任何宗教意义,他并未创世,对人也毫

无兴趣，因此，他并未在《圣经》中显现自己，所以《圣经》完全没有提到他。第二个神就完全不同了，他把自己显现给亚伯拉罕、摩西和其他的先知们，他从虚无中创造世界，救赎以色列，而且是它的神。然而在流放期间，萨迪亚(Saadia)与麦摩尼德斯(Maimonides)等哲学家被异教徒环绕着，也吸收了他们的某些观点。因此，他们把两个神混淆，并教导犹太人说他们俩是同样的一个神。结果是犹太人开始崇拜哲学家的神，仿佛他是他们祖先的神一样。

这两个神之间有何关系呢？卡达梭演化出一种三位一体的神学来解释这个多出来的神，而不致抛弃犹太人的一神论。原神(Godhead)有三种面貌。第一个称作古老的神圣(Atika Kadisha)。这就是第一因。第二个面貌是从第一个面貌发散出来的，称作对主(Malka Kadisha)。他是以色列的神。第三个面貌则是显现的圣灵(Shekinah)，如同路里亚所描述的，他是从原神中被放逐出来的。卡达梭辩称这"三个信仰的结"并非三个完全不同的神，而是神秘的一体，因为他们所显现出的都是同一原神。卡达梭是一个温和的撒巴台信仰者。他不认为叛教是他的责任，因为撒巴台已经代表他痛苦地完成了这个工作，但在提出三位一体的说法时，他却打破了一项禁忌。千百年来犹太人都对三位一体说感到痛恨，因为他们认为这是亵渎和偶像崇拜的说法。但是为数惊人的犹太人，却被这个禁止的看法吸引。随着时光流逝而世界却毫无改变，撒巴台信徒必须修正他们的弥赛亚希望。哈伊姆(Nehemiah Hayim)、普利茂(Samuel Primo)和艾伯许兹(Jonathan Eibeschütz)等撒巴台信徒得出的结论是，"神性的奥秘"，在1666年尚未完全显露出来。如路里亚预测的圣灵已开始"从尘土中升起"，但尚未回到原神中。救赎是个渐进的过程，在这个转型期，一面继续遵守古老律法和进会堂礼拜，一面秘密地相信弥赛亚的教义是被允许的。这个修正过的撒巴台信仰，说明了许多相信撒巴台是弥赛亚的8世纪犹太教士如何还能够留在讲道台上。

那些真的叛教的极端分子，则采用了道成肉身的神学，因此又打破了另一项犹太禁忌。他们逐渐相信撒巴台不仅是弥赛亚，而且是降凡的神。和基督教一样，这个信仰是逐渐演化而成的。卡达梭

所教授的教义，与圣保罗对耶稣复活后神化的信仰很相似，当他叛教时开始的赎救，使撒巴台提升到三位一体的层次，他是被赞美的圣主（Malka Kadisha），把他自己往上提升，而撒巴台便上升成为神。因此，他被提升到神圣的地位，而且已达到第二个面貌——以色列之神的层次。不久改信伊斯兰教的犹太人，更进一步发展这个概念而认定，以色列的神已降临尘世变成撒巴台的血肉之躯。因为他们也逐渐相信他们每个领袖都是弥赛亚的降凡，于是他们便成为和伊斯兰什叶派教长一样的神人。因此，叛教者的每一代都有一位领袖是神的降凡。

黑色神话学

带领他德法系犹太（Ashkenazic）弟子在 1759 年受洗的法兰克（Jacob Frank，1726—1791），在他事业生涯刚开始的时候，就曾暗示他是神的降凡，他被描述为整个犹太教历史中最可怕的人物。他未受教育，但却对此引以为傲。不过他有能力发展出一套黑色神话学，吸引许多对他们的信仰感到空虚和不满的犹太人。法兰克宣教说，旧的律法已被废止。事实上，所有的宗教都必须被摧毁，以便使神清楚地大放光明。在他的《神的语录》（*Slowa Panskie*）中，他把撒巴台信仰更进一步带人虚无主义中。每件事物都必须被毁坏，“凡是亚当所到之处，就有城市建立，但凡是我驻足之处就会被摧毁，因为我来到这个世界的惟一目的便是摧毁和灭绝。”令人不安的是，这和基督的某些话类似，他曾宣称说，我带来的不是和平而是战争。然而和耶稣与圣保罗不同的是，法兰克没有提出任何建设性的教义取代旧有的圣训。他虚无的信条也许和较他年轻的同时代人物萨德（Marquis de Sade）的信条无甚差别。人类只有下降到堕落的最深处，才能上升找到良善的神。这不仅意味否定所有的宗教，同时也允许做出导致自我贬抑和全然无耻的“奇异行为”。

法兰克不是犹太神秘主义者，但却宣讲较粗糙版本的卡达楼神学。他认为在撒巴台三位一体之中，三个面貌的每一部分都会在地球上由不同的弥赛亚代表。法兰克惯称为“第一人”的撒巴台，乃

是卡达梭“古老神圣”，或“良善之神”的降凡；他自己乃是第二面貌——以色列之神——的降凡；神圣降凡的第三个弥赛亚，则是法兰克称之为“处女”的一个女人。不过目前世界仍在邪恶势力的掌控中。而在人们采纳法兰克虚无的福音前，世界是不可能被救赎的。他的阶梯是个 V 字形，要上升到神那儿，必须先像耶稣和撒巴台那样下降到深渊中。“我要告诉你们一点，”法兰克公开说，“如你们所知，耶稣说他从魔鬼的力量中来救赎这个世界，而我则从所有曾存在的律法和习俗中来救赎。我的任务是灭绝这一切，以使良善的神能显现他自己。”想要找到神而使自己从邪恶力量中解脱出来的人，必须按部就班地追随他们的领袖到深渊中，违犯所有被尊为最神圣的律法：“我告诉你们，想要成为战士的人必然要扬弃宗教，也就是说他们必须靠自己的力量达到自由。”

在这最后一段话中，我们可以感觉出法兰克的黑色思想与理性主义启蒙运动间的关联。采取他的福音的波兰犹太人清楚地发现，他们的宗教不能帮助应付犹太人不安全的可怕环境。法兰克死后，法兰克信仰中的无政府主义质素大体不再有，保留下来的只是把法兰克视为神之降凡的信仰，以及史考兰称作“强烈而明亮的救赎感”而已。

他们把法国大革命看成代表他们的神显现的征兆，他们舍弃反道德主义而采取政治行动，梦想革命能重建这个世界。与此类似的是，被迫改信伊斯兰教的土耳其犹太人叛教团体，在 20 世纪初期成为政治态度积极的“土耳其青年团”，而许多成员被世俗的“凯末尔·阿塔图克土耳其”团体完全吸纳。撒巴台信仰者对外在戒律的敌意，就某方面而言，乃是对犹太区环境的反动。看似落后而愚昧的撒巴台，事实上帮助了他们从旧有的方式中解放出来，并对新的理念能够接受。外表仍对犹太教效忠的撒巴台信仰温和派，往往是犹太启蒙运动的先驱，他们也在 19 世纪犹太教改革的发起上扮演积极的角色。这些改革性的启蒙运动的理念通常是新与旧的奇怪混合物。因此布拉格的维特(Joseph Wehte)在大约 1800 年时写道，他心目中的英雄是门德尔松、康德、撒巴台和路里亚。并不是每个人都可经由困难的科学与哲学之道而进入现代性中，激进基督

徒与犹太教徒的神秘信条，使他们能够朝一度因强调较深、较原始的灵力，而令他们厌恶的现世主义发展。他们中的某些人采取新的、亵渎的一神概念，致使他们的子孙能完全把他抛弃。

哈西典教派

就在法兰克推演出他虚无的福音同时，其他的波兰犹太人则发现了一个非常不同的弥赛亚。自从 1648 年的大屠杀之后，波兰的犹太人历经了与西葡裔犹太人被逐出西班牙一样强烈的打击，士气低落而留下创伤。波兰许多有教养、精神崇高的犹太家庭，要不是被杀就是迁移到西欧较安全的地方。成千上万的犹太人流离失所，而且许多成为浪人，从一个城镇到另一个城镇，都不得安居落户。残余的犹太教士往往仅具有限的才能，只会以做研究来遮挡外在世界的残酷现实。流浪的卡巴拉神秘主义者们认为，"世界另一边"魔鬼般的黑暗，与神是分不开的。撒巴台的悲惨事件也造成普遍的觉醒和异常。乌克兰的某些犹太人曾受到基督教虔信教派运动的影响，而这些运动也是在俄国正统教会中产生的。犹太教徒也开始产生一种类似的灵能宗教。记载显示有犹太教徒进入出神之境，在祷告中融入圣歌并击掌。1730 年代期间，这些经常进入出神状态的人中，产生了一位为各方接受的领袖人物，他们创立的这个犹太"心教"就是哈西典教派(Hasidism)。

以则列(Isael ben Elieaer)不是个学者。他宁愿在山林中行走、唱歌、讲故事给小孩听和研究犹太《大法典》。他与妻子在波兰南部喀尔巴阡(Carpathian)山区的小屋中，过着极为贫困的生活。他一度挖掘石灰，卖到邻近的城镇。后来他和妻子又开了一家旅店。最后，当他 37 岁时，他正式宣布成为一位信仰治疗者和驱邪者。他穿梭于波兰的村镇，用草药疗法、护身符和祈祷治疗农人和农夫的疾病。当时有许多这样的治疗者，皆以主之名宣称能治好恶疾。以则列因此成为一位以圣名治病的大师(Baal Shem Tov)。虽然他从未正式被教会授职，他的追随者开始称他为犹太教士贝希特(Besht, Baal Shem Tov)。大多数的信仰治疗者仅以魔术为满足，但贝希特

同时也是一位神秘主义者。撒巴台事件使他相信,把神秘主义与弥赛亚信仰结合在一起是危险的,而他则回归到早期的卡巴拉秘教形式,亦即那种不只为少数精英,而为大众存在的秘教。

贝希特不把神圣的火花下降尘世看成是灾难,反而教导他的信徒多看世界的光明面。这些神圣的火花安住在创世的每一项事物上,而这意味整个世界充满了神的存在。一个虔诚的犹太教徒可以在生活最微细的行动中——在吃饭、喝水或与妻子做爱时——经验到神,因为神圣的火花无所不在。因此人类并非被魔鬼所围绕,而是被存在于每一阵风或每一叶草中的神所围绕,他要犹太教徒以信心和快乐接近他。

贝希特扬弃了路里亚救赎世界的庞大计划。哈西典(Hasid,指信仰哈西典教派者)只负责把陷在他个人世界——他的妻子、仆人、家具和食物——中的火花重新结合起来。诚如贝希特的弟子泽特林(Hillel Zeitlin)解释说,哈西典对只有他自己能表现的特殊环境有独特的责任,"每个人都是他自己世界的救赎者。"他只看他应该看,而且只有他应该看的事物,只感觉他个人特别想感觉的事物。卡巴拉神秘主义者设计了一种专注的训练,帮助神秘主义者不论在何处都能觉察到神的存在。诚如 17 世纪萨非德(Safed)的一位卡巴拉神秘主义者所解释的,神秘主义者们应独自静坐,暂停法典的研究,"想像圣灵的光就在他们头上,好像它就在他们四周流动,而他们就坐在光中一样。"这种对神存在的感受,带给他们战栗、忘我的喜悦。贝希特告诉他的信徒说,这种出神的体验,不是保留给少数有特权的神秘主义者精英,每个犹太教徒都有责任练习这种专注的训练,使自己觉察到无所不在的神。事实上,不能成功练习这种专注训练便等于是偶像崇拜,是对只有神能赋予存在真实的信仰的否定。这使得贝希特与既有的犹太教会产生冲突,他们畏惧犹太教徒会放弃对法典的钻研,而赞成这类有潜在危险而怪异的专注训练。

然而哈西典教派迅速地扩展,因为他为不满的犹太人带来希望的讯息,所有改信此教的人似乎曾经是以前的撒巴台信仰者。贝希特不要他的弟子们扬弃犹太法典。他反而赋予它神秘主义的解

释，戒律这个词就有系结的意思。当哈西典练习其专注训练，而又同时遵行法典中的某条戒律，他便是把自己和存有的基础——神——系结在一起，而又把个人或事物中的神圣火花和神性重新加以结合。犹太法典长久以来一直要犹太人以遵守戒律的方式净化世界，而贝希特只不过是赋予这项宗教修持一种神秘主义的解释罢了。有时哈西典信徒会狂热过头到幻想要解救世界，他们中的许多人把吸烟看得十分严肃，认为是在解救烟草中的火花！

梅济博(Medzibozh)的巴鲁克(Baruch, 1757—1810)是贝希特的另一个孙子。他有一座陈设美好家具和地毯的富丽庭园。他为自己辩护的理由是，他只是关心这些华丽饰物中的火花而已。阿普特(Apt)的赫舍尔(Abraham Joshua Heschel, 1825年殁)三餐一向要极多的分量，以便把食物中的神圣火花重新收回来。然而我们也可以把哈西典的事业看成是，企图在残酷而危险的世界中寻找意义。精神专注的训练乃是以想像力，试图把世界熟悉的面纱揭去，从而发现内在世界的光辉。这和当代英国浪漫诗人华兹华斯(William Wordsworth, 1770—1850)和柯勒律治(Samuel Taylor Coleridge, 1772—1834)，在每件事物中看到统治整体真实生命的想像意象，不无类似之处。尽管遭遇过流亡和迫害的苦难，哈西典信仰者仍能觉察到奔流在整个世界，并把世界转变成光辉地的神圣能量。物质世界会逐渐失去其重要性，而每件事件都会变成神的显现。

乌积哈里(Ujhaly)的泰特邦(Moses, Teitelbaum, 1759—1841)说，当摩西看到烈焰燃烧的荆棘丛时，他就是见到神在每株荆棘中以燃烧的方式，显现自己并保持其存在。整个世界似乎都有天光装饰，而哈西典信仰者会在狂喜忘我的境界中快乐地大声呼叫，拍击双手并融入圣歌之中。他们中的某些人甚至习惯以翻筋斗的方式，来证明他们心象的光辉已将整个世界彻底转变过来。

和斯宾诺莎及某些基督教激进人士不同的是，贝希特并不认为每件事物都是神，而是认为所有的事物存在于赋予它们生命和存有的神之内。他是使所有事物存在的生命力量。他并不相信哈西典信仰者会因专注训练而变成神，或者与神合一，这种鲁莽的想法

对所有的卡巴拉神秘主义者而言都是不当的。相反的，哈西典信仰者会接近神，以便觉察到他的临在。他们中的大多数都是简单、朴实的人，他们的表达往往过度夸张，不过他们清楚地知道，他们的神话是不能以字面的意义来衡量的。他们喜欢以故事取代哲学或法典的讨论，并把虚构故事看成是传达与事实和理性无关经验的最佳工具。他们的心象乃是试图以观想力，描绘出神与人类间的依存关系。神不是外在客观的真实，事实上，哈西典派教徒相信，就某种意义而言，是他们在他瓦解后，借着重新建构他的方式，把他创造出来。经由对内在之神性火花的体察，他们将变成更完整的人。和先前一样，他们是以卡巴拉秘教的神话术语来解释这个洞见。贝希特的继承人贝耳(Dov Baer)说，神与人是一体的，当人不再有与世界分离的感觉，而且转化“如以西结所见坐在宝座上的原初之人的宇宙形象”时，他就会如神在创世时所想的一样变成亚当。这乃是犹太教对希腊人或佛教徒相信的觉悟——能使人类透彻的觉察自己本有的超越层面——的另一种表达方式。

反对个人崇拜

希腊人在他们道成肉身及基督神化的教义中，便已表达了这个洞见。哈西典教徒发展出一套他们自己的道成肉身说。哈西典派的犹太教士扎迪克(Zaddik)成为他那一代人的神人，连接天国与尘世并代表神的存在。诚如彻诺比尔(Chernobyl)的犹太教士纳宏姆(Menahem Nahum, 1730—1797)所记载的，扎迪克“确实是神的一部分，而且和以往一样，在神那儿是有一席之地的”。就如同基督徒效法基督以便接近神一样，哈西典效法的扎迪克不仅上升接近神，而且还修习完美的专注训练。他是这种觉悟可能达到的鲜活证明。因为扎迪克比较接近神，所以哈西典教徒便可以透过他而接触宇宙的主宰。当扎迪克在说有关贝希特的故事，或者在解释法典中某段文字的意思时，他们会簇拥着他，对他说的每句话都专注倾听。和基督教的狂热教派一样，哈西典教派不是离群索居的宗教，而是属于社会大众的。哈西典教徒会追随他们的扎迪克，集体上升

到最穷尽处，与他们的主结合。

不会让人惊讶的是，较正统的波兰犹太教士对这种个人崇拜感到恐惧，因为它完全不把长期以来被视为法典化身的犹太教士放在眼里。反对此种个人崇拜的运动，是由犹太教士也是威尔那(Vilna) 学院领袖的以利亚 (Elijah ben Solomon Zalman, 1720—1797)所领导。撒巴台的溃败使得某些犹太教徒对神秘主义极端的厌恶，威尔那学院的领袖则常被视为理性宗教之冠。然而，他既是热诚的卡巴拉神秘主义者也是《大法典》的专家。他的亲信弟子来自弗罗斯 (Volozhin) 的哈因姆 (Hayyim) 赞赏他说："他对《摩西五书》的重要注释《光辉之书》(*The Zohar*)，完全通晓而且专精……他是以火焰般的热情，对圣主的戒慎恐惧、神圣、纯洁和专注(devekuth，此处指卡巴拉秘教的专注训练) 加以研究。"不论何时只要他提到路里亚，他整个身子都会战栗。虽然他有过惊奇美妙的梦与天启，但他总是坚称法典的研究才是他与神沟通的主要方式。不过他在直观解析梦的目的方面有过人之处。哈因姆教士继续说道："他常说，这是神创造睡眠的惟一目的，当人在许多工作与努力之后仍不能理解，那么就让睡眠来帮助你理解，因为身体就好像是分隔的帘幕，在睡眠时灵魂与身体就结合在一起了。"

"心灵的共融"

神秘主义与理性主义之间，并不如我们想像的那样有距离。威尔那学院领袖对睡眠的看法，显示他对无意识的角色有清楚的认识。我们都会力劝朋友借睡眠把问题暂抛一边，希望在睡眠中能够找到平日清醒时难以捉摸的解决之道。当我们的心感受敏锐而放松时，灵感就会由心灵深处出现。这也是科学家阿基米德的经验，他是在澡盆中发现了他著名的阿基米德原理。真正有创造性的哲学家或科学家，必须和神秘主义者一样面对未开发的黑暗世界和未知的疑云，以便穿透它。只要他们在逻辑和概念中打转，他们必然受到既有思想概念或形式的拘束。他们的发现似乎往往"来自于"外在世界，他们以洞察力和灵感来谈论事情。因此，当厌恶宗教

狂热的吉朋 (Edward Gibbon, 1737—1794)，在罗马首都的废墟中沉思时，也经验了灵光一现的刹那，这便是促使他写作《罗马帝国衰亡史》(*The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*)的动机。20 世纪的史学家汤因比在评论这个经验时，把它称之为"心灵的共融"(communion)，"吉朋直接地感受到历史的洪流缓缓的从他身上流过，而他自己的生命则像是无边浪潮中涌现的一个波浪。"汤因比的结论是，这种灵恩涌现的时刻，和那被描述成赐予人们的"福视"(Beatific Vision)十分相似。爱因斯坦也曾说过，神秘主义是"所有真正艺术与科学的播种者"：

> 了解那不可测知的存有确实存在，它以最高的智慧与最耀眼的美展现出来给我们知道，而我们迟钝的感官只能以它们最原始的形式来理解它。这个理解，这个感受，乃是所有宗教的真正核心。就这个意义而言，而且只有在这个意义下，我是属于虔诚的宗教人。

就这点而言，像贝希特等神秘主义者们所发现的宗教明觉体验，可以被看成与理性时代的其他某些成就十分相近，它使得较简单质朴的人，能够以想像力过渡到现代的新世界。

新哈西典教

1780 年代期间，雷德(Lyaday)的犹太教士扎尔曼(Shneur Zalmun, 1745—1813) 并不觉得哈西典教派感情的丰富，与理性的探求毫不相干。他创建了新的哈西典教派，试图把神秘主义与理性思考混合在一起。这就是为后人所知的哈巴德(Habad)，是神的三种属性：智慧(Hokhnah)、理智(Binah)和知识(Da' at)起首字母的组合。和早期神秘主义者把哲学宗教精神混合一样，扎尔曼相信形而上学的冥想乃是宗教祈祷的重要前奏，因为它揭露了智性的局限。他的方法是以哈西典教派神有存在于万物中的基本看法为起点，然后依辩证的过程，引导神秘主义者们了解神是惟一的真实。

扎尔曼解释道:“从无限的角度而言,他就是那神圣的,所有的世界与之相较之下仿佛是完全的虚无。”如果没有神赋予的生命力,世界便不可能有存在物。只因为我们有限的知觉能力,所以它看起来似乎独立于世界之外存在,但这是幻象。因此,神并不是占据另一个真实领域的超越存有,他不自外于这个世界。事实上,有关神的超越性的教义乃是我们心智产生的另一种幻象,而人的心智几乎不可能超越感官经验的限制。哈巴德的秘教训练,就是要帮助犹太教徒超越感官经验,而从神的观点来看事物。从未觉悟人的眼中看去,世界没有神的存在,卡巴拉秘教的冥思可以破除理性的界限,而协助我们发现神就在我们周遭的世界中。

哈巴德同样具有启蒙运动对人类心智接触神的能力的信心,只是透过耗时的吊诡辩证法和神秘的冥想来达成罢了。和贝希特一样,扎尔曼相信任何人都可以达到观想神的境界,哈巴德不是只为神秘主义者精英而设的。即使不具宗教精神才能的人,也可以达到明觉的状态。不过它需要辛勤努力才能做到。诚如扎尔曼的儿子路巴维奇(Lubavitch)教士贝耳(Dov Baer),在他《论出神》(*Tract on Ecstasy*)的宗教短文中解释道,首先我们必须对理性的局限有彻底的体认。只靠大脑思考是不够的,还必须辅以自我分析、法典研究与祈祷才行。要放下我们智性与想像的偏见是痛苦的,大多数的人极不情愿放弃他们的观点。一旦他们能超越自我中心的想法,哈西典教徒便能了解神是惟一的真实。就像苏非神秘主义者在达到与神合一前体会到的“近死”经验一样,哈西典教徒也会达到出神的境界。贝耳解释说,他会超越他自己:“他的整个生命因为是如此的专注,以致不觉得有任何事物存在,也没有任何的自我意识。”哈巴德的训练使卡巴拉秘教成为一种心理分析与自我知识的工具,教导哈西典信徒进入他的内在世界,一层一层往下深掘,直到接触到他生命的核心为止。在那心灵的深处,他发现神是惟一的真实。心借着理性与想像的训练而发现神,但这不是哲学家和像牛顿一类科学家的客观之神,而是与自我不可分开而深刻的主观真实。

瓦里－乌拉

17 与 18 世纪是心灵激昂而经历痛苦极端的时期，它反映了政治与社会史无前例的动荡不安。此时的伊斯兰世界没有相当的事件可供比较，当然对西方人而言，这是难于确定的说法，因为 18 世纪的伊斯兰教思想尚未被充分研究。一般而言，西方学者很容易忽略这段时期的重要性，而把它视为无甚了了的时代。而且一般的看法是，当启蒙运动在欧洲开始时，伊斯兰教开始没落。但是近来这个观点受到挑战，认为是太过简化的看法。尽管英国在 1767 年就控制了印度，但是穆斯林世界尚未能察觉到西方挑战史无前例的特性。印度德里的苏非神秘主义者瓦里－乌拉（Shah Walli-Ullah, 1703—1762）也许是第一个察觉到这个时代新精神的人。

他是个出色的思想家，怀疑文化的普遍性，认为穆斯林应该联合起来保护他们的文化遗产。尽管他不喜欢什叶派，但他仍相信逊尼派（Sunnis）与什叶派（Shiis）应该找出彼此的共同基础。他试图改革伊斯兰教的神意法，以使它更适用于印度的新情况。瓦里－乌拉似乎对殖民主义的后果已有预感，他的儿子后来领导对抗英国的圣战。他的宗教思想比较保守，大部分是依据阿拉比的观点——没有神，人无法完全发展他的潜能。穆斯林在宗教问题上，仍然乐于将传统的精华加以发挥，瓦里－乌拉便是苏非秘教仍具启发力量的例证。然而在世界许多地方，苏非派却变得有点没落，而在阿拉伯世界新的改革运动，便预示了远离神秘主义，乃是 19 世纪穆斯林一神概念及对西方挑战回应的主轴。

瓦哈伯

和 16 世纪基督教的改革者一样，阿拉伯半岛内志（Najd）的法学家瓦哈伯（Mfuhammad ibn al-Wahhab, 1784 年殁），想要恢复伊斯兰原有的纯净，除去所有后来增添的东西。他对神秘主义特别有

敌意。所有道成肉身神学的教义都被诅咒，包括对苏非派圣贤和什叶派教长的奉献在内。他甚至反对麦地那对先知穆罕默德之墓崇拜的教派，不论其功绩多么辉煌，没有人应该夺去人们对神的专注。

瓦哈伯设法改变了阿拉伯中部一个小国国王索德(Muhammad ibn Saud)的信仰，两人合力发动了一项宗教改革，以期使先知穆罕默德及其同僚所建的第一个伊斯兰教世界重现。他们对压迫穷人、无视寡妇孤儿困苦、不道德及偶像崇拜的行为都加以挞伐。他们同时也从事对其帝国主人奥图曼人的圣战，因为他们相信领导穆斯林的，应是阿拉伯人而非土耳其人。他们设法从奥图曼帝国控制的领域中夺取外志相当大的一块面积。土耳其人一直到1818年，才重新夺回这块土地的控制权，不过这个新的教派却已在伊斯兰世界攫取了许多人的注意。到麦加朝圣的活动让这个新信仰留下深刻的印象，它们似乎比更现代的苏非派来得新鲜而有活力。在19世纪期间，瓦哈伯教派曾成为伊斯兰教的主流，而苏非派则越发边缘化，也因此更让人觉得怪诞和迷信。和犹太教徒与基督徒一样，穆斯林开始从秘教的理念退却，而采取更理性的信仰。

离开神的风潮

在欧洲有少数人开始掀起一股离开神的风潮。1729年一个立下生命典范的乡下牧师麦斯里耶(Jean Meslier)，以无神论者的身份死去。他留下一份回忆录，由伏尔泰加以流传。他在回忆录中表达了对人性的憎恶，以及他无法相信神的立场。麦斯里耶认为，牛顿的无限空间是惟一的永恒真实，只有物质是真实存在的。宗教是富人用来压迫穷人以及使他们软弱的设计。基督教特别以它荒唐的教义，如三位一体和道成肉身而闻名。他对神强硬的否定言论，甚至连哲学家也难以接受。伏尔泰把其中特别提到无神论的章节删去，而把他转变为一个自然神论者。然而到了18世纪末，虽然只是极少数，但确有几个哲学家很自豪地自称为无神论者。

在此之前，“无神论者”一直是被用来咒骂的词汇，特别是用来

诽谤你的敌人。现在它却开始被视为是光荣的象征。苏格兰哲学家休谟(David Hume, 1711—1776)为新的经验论(empiricism)推演出逻辑的结论来。我们不需要超越科学解释的真实,同时也没有哲学的理由可以让我们相信,有超越我们感官经验的事物存在。在《自然宗教对话》(*Dialogues Concerning Natural Religion*)中,休谟扬弃了意图从宇宙设计的角度来证明神存在的议论,辩称它是建立在不周延的类比论证上。也许有人可以争议说,我们从自然世界分辨出的秩序,指向一个有智性的造物者,但是我们又如何解释邪恶和失序的情形呢?我们无法从逻辑中找到此一问题的答案,而在1750年写成《自然宗教对话》的休谟,很明智的没有出版此书。大约此前一年,法国哲学家狄德罗(Denis Diderot, 1713—1784)就因为在《致盲目的人云亦云者》(*A Letter to the Blind for the Use of Those Who See*)这本把成熟的无神论介绍给大众的书中,提出了同样的问题而遭监禁。

狄德罗本人否认他是个无神论者。他只是说他不关心神究竟是否存在。当伏尔泰对他的书提出反对意见时,他答复说:"我相信神,虽然我也可以无神论者的态度活得很好……重要的是不要把美国松错看成荷兰芹。不过,相信或不相信神,一点儿也不重要。"狄德罗准确无误地指出了关键的重点。一旦"神"不再是充满热情的主观经验,"他"便不存在了。诚如狄德罗在同一封信中所指出的,相信从不涉足世事的哲学家之神,是一件毫无意义的事。隐藏的神变成轻闲的神,"不论神存不存在,他已成为最崇高而无用的真理。"

他得到的结论和巴斯噶正好相反,巴氏把下赌注者看成具有无上的重要性,而完全不可能忽略。在他1746年出版的《哲学思想录》(*Pensées Philosophiques*)中,狄德罗把巴斯噶的宗教经验斥为太过主观,他和耶稣会士们都对神加以非常热情的关注,但却有非常不同的观点。我们如何在他们之间做一抉择呢?这样的"神"只不过是主观的情绪(kmpéniment)罢了。在这个时刻,也就是出版《致盲目的人云亦云者》前三年,狄德罗确实相信科学——而且只有科学——可以驳斥无神论。他演变出一套对"宇宙设计说"的新诠释,令

人印象深刻。他不检验宇宙无边的运动，反而力劝人们检验自然的基底结构。种子、蝴蝶或昆虫的组织太过复杂，以致根本不可能偶然发生。在《哲学思想录》中，狄德罗仍然相信理性可以证明神的存在。牛顿已把所有的宗教迷信和愚痴都除去了：显现奇迹的神乃是我们吓小孩用的瓶中精灵。

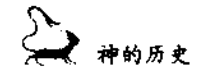
然而三年后，狄德罗开始质问牛顿，而且不再相信外在世界可以提供任何神存在的证据。他清楚地看到，神和新科学一点儿关系也没有。但是他只能以小说语言来表达这个革命性而且具煽动性的思想。在《致盲目的人云亦云者》中，狄德罗虚构了一则论争：争论的一方是他称为荷姆斯先生的牛顿主义者，另一方则是从小失明的已故剑桥数学家桑德森（Nicholas Saunderson, 1682—1739）。狄德罗让桑德森问荷姆斯，将如何调和“宇宙设计说”和他这样毫无智识与慈善的偶发“怪物”：

> 这个世界是什么，荷姆斯先生，不过是受制于变化循环的复合体罢了，所有的这一切都显示出一个持续的毁灭倾向；是一种事物一个接一个快速出现，兴盛而后消失的连续体；只是一种变迁的对称平衡和一部暂时的秩序表象。

牛顿的神以及许多基督徒的神，是要确实为每件发生的事情负责，这不仅荒谬而且是可怕的想法。以“神”来解释我们现在不能解释的事，乃是一种虚伪的谦卑。“我的好朋友，荷姆斯先生，”狄德罗笔下的桑德森结论说，“承认你的无知吧！”

无神论物质主义的《圣经》

从狄德罗的观点而言，根本没有需要谈创世者。物质并非如牛顿和新教徒所想像的那样被动和微不足道，而是自有一套规律的动能。是这个物质规律——而非神圣的“技工”——造成我们认为是显而易见的规划。只有物质是真正的存在。狄德罗把斯宾诺莎的立论往前再推一步。他不说神不存在而自然存在，反而宣称只有自



然存在，根本没有神。不只他一人持此观点，科学家如川伯雷(Abraham Trembley)和尼德汉(John Trubeville Needham)发现了“衍生物质原理”(principle of generative matter)，现在已出现在生物学、动物学、自然历史与地质学各领域中，成为一种假设。但是，极少人愿意与神完全决裂。即使经常出入霍巴克男爵(Baron of Holbach, 1723—1789)罕利克(Paul Heinrich)上流社交圈的哲学家们，虽然很喜欢公开而坦白的讨论，但也没有公开的拥护无神论。

由于这些辩论，于是产生了霍巴克男爵的书《自然的系统：或道德与物理世界的规律》(*The System of Nature: or Laws of the Moral and Physical World*, 1770)，这本书后来变成了一股熟知的无神论物质主义的《圣经》。自然之外再也没有超自然的事物存在，霍巴克论证说：“有的只是一个不断接续流动的巨大因果链。”相信神的举动是对我们真实经验的苦难与否定，也是绝望的行为。宗教创造出神来，是因为人们无法找出其他解释来安慰他们在世界上遭遇的悲剧。他们转向由宗教哲学想像出来的安慰，试图建立起某种控制感的幻象，借安抚他们想像中位于舞台后的“行为者”来抵挡恐惧与灾难。

亚里士多德错了，哲学不是追求知识的高贵欲望，而是渴望避免痛苦的结果。因此，宗教的摇篮是无知与恐惧，而成熟、觉悟的人则必须从中爬出来。

霍巴克试图建立他自己的神的历史。最初人类崇拜自然的力量。这种原始的万物有灵论可以被接受，因为它并未试图超越这个世界。当人们开始以他们的意象，把太阳、风和水造成位格化的神时，腐败堕落之因便已种下。最后他们把所有这些神融合成一个巨大的神，这无非只是心理的投射和一团矛盾而已。诗人与神学家千百年来什么也没做，但是却：

造了一个巨大、夸张的人，他们借着汇聚互不相容的特质，来解释他这个幻象。人类永远看不到神，所见的只是人的同类，他们会不断试图把他放大比例，直到他们所造的存有大到完全不可思议为止。

历史告诉我们，要调和神的良善与他的无所不能，是不可能的。因为这缺乏内在的一致性，所以神的概念注定要崩溃。哲学家与科学家尽最大的努力要救它，但他们并没有比诗人与神学家好到哪里去。笛卡儿宣称证明的“最高完美”只不过是他想像的产物而已。即使伟大的牛顿也不过是“他婴儿般偏见的奴隶”。他发现了绝对的空间，而且从虚无中创造出一个神，他只是个“有力量的人”，像个神圣的暴君恐吓把他创造出来的人类，而且把他们降格为奴隶。

幸好启蒙运动使人类能够祛除这种幼稚的思想。科学于是取代宗教。“假如自然的无知产生神，自然的知识则是用来摧毁他。”没有更高的真理，或是基底的模式，也没有伟大的设计。有的只是自然本身。

•

大自然不是人为的产物，它一直是独立自存的，在它的怀抱中万物齐作。它是一座巨大的实验室，提供我们原料，并且利用这些作为行动的工具。它所有的作品都是它自己的能量，以及它制作、包容、推动的动力或原因的效应。

神不仅不必要，而且绝对有害。到18世纪末时，拉普拉斯(Pierre-Simon de Laplace, 1749—1827)便把神从物理中驱逐出去。行星系统乃是由逐渐冷却下来的太阳所延伸出来的发光体。当拿破仑问他“谁是这一切的作者”时，拉普拉斯只是回答说：“我不需要这个假设。”

千百年来每个一神教都坚称，神不只是另一个存有者而已。他的存在方式和我们经验到的其他现象不同。然而，西方的基督教神学家习惯于谈论神，好像他真的是存在的事物之一。他们抓住新科学来证明神的客观真实，好像他可以像其他事物一样的被验证和分析。狄德罗、霍巴克和拉普拉斯以子之矛攻子之盾的攻击这些言论，而且达到一个比神秘主义者更极端的结论：根本没有神的存在。这是早在其他的科学家和哲学家得意宣称神已死之前好久的事。

10

“神”死了吗?

无神论大势已成

到了 19 世纪初期，无神论毫无疑问的已成为众所讨论的议题。科学与技术的进步所带来新的自主与独立的精神，使某些人宣称独立于神之外。这是费尔巴哈、马克思、达尔文、尼采和弗洛伊德等人塑造出对真实的哲学与科学诠释的时代，而在他们的解读中，完全没有神的地位。事实上，到了 19 世纪末，有相当多的人开始觉得，假如神还未死，那么将他杀死便是理性和已解放的人类的责任。千百年来由西方基督宗教所孕育出来的一神概念，如今看来非常不幸的已与时代脱节，而理性的时代似乎又对千百年来的迷信和偏执占了上风。这是真的吗?西方在这点上掌握了发起的先机，而它的相关活动将对犹太教徒和穆斯林产生致命的后果，他们将被迫重新检视他们的立场。许多排斥一神概念的意识形态很有道理。西方基督宗教世界神人同形的人格化神确实异常脆弱。多少恐怖的罪行都是假神之名而行。但是他的死亡并没有让人感觉到愉快的解放，伴随而来的却是怀疑、恐惧，和在某些案例中痛苦的冲突。虽然某些人试图演化出新神学来拯救神，以便使他从实证思想的禁锢体系中解放出来，但是无神论大势已成。

对理性崇拜的反动

对理性崇拜的反动也是同时并存的。浪漫主义运动的诗人、小说家和哲学家指出，彻底的理性主义乃是一种化约论，因为它避而不谈人类心灵中的想像与直观的活动。某些人以世俗的角度重新

诠释基督宗教的教条与奥秘。这个重新组合过的神学,把地狱、天堂、再生和救赎等传统的主题,转化成为理智上可让"后启蒙时代"接受的用语,并把它们与"客观"(out there)超自然真实的关系祛除。这种"自然的超自然主义"的主题之一,如美国文学批评家阿布拉姆斯(M. R. Abrans)所说,乃是创造的想像。这是一种能够投人外在真实,从而创造出新真理的一种感官能力。英国诗人济慈(John Keats,1795—1821)对此简洁明了地说:"想像力就像亚当的梦——他一觉醒来就发现了真理。"他所指的是弥尔顿《失乐园》中夏娃诞生的故事:亚当在梦中见到一个尚未创造的真实,而在醒后的女人身上发现了它。在同一封信中,济慈把想像力描写成一种神圣的感官能力:"我对心灵感应的神圣性与想像力的真实性确定无疑——想像力所捕捉的美必然是真理——不论它过去存在与否。"理性在这个创造过程中所扮演的角色有限。济慈同时描述了一种他称之为"否定能力"的心灵状态,亦即"一个人能够在不汲汲援引事实和理性的情况下,坦然面对不确定、奥秘和怀疑的能力"。和神秘主义者一样,诗人也必须能够超越理性,并抱持一种静默等待的态度。

中世纪的神秘主义者也以同样的方式描述神的经验。阿拉比(Ibn al-Arabi)甚至谈到想像力在自性深处尚未分化的阶段中创造出自己的一神体验来。虽然济慈对与柯勒律治(Samuel Taylor Coleridge, 1772—1834)同为英国浪漫运动先驱的华兹华斯(William Wordsworth, 1770—1850)抱持批判的态度,但是他们俩对想像力都有类似的看法。华兹华斯最好的诗都是歌咏赞赏人心与自然世界间的联系,由于二者相互作用所以才产生梦想与意义。华兹华斯本身便是一个神秘主义者,他对自然的体验近似于对神的体验。在《距提滕修道院数里之遥诗作》(*Lines Composed a Few Miles above Tintern Abbey*)里,他对出神状态下的真实体验的敏锐心态有如下的描述:

在那愉悦的心境中,
奥秘的负担,

这个难以了解世界的沉重与疲倦都为之减轻；
在那宁静而愉悦的心境中，
情感轻柔的引导着我们前行——
直到这血肉之躯的气息，
甚至我们血液的流动几乎暂时停止，
我们沉睡在身体中，
于是变成一个活生生的心灵；
当和谐的力量与深刻的喜悦力量，
使我们的眼光宁静而深远时，
我们便看见事物的生命。

这样的观察与洞见是由心与感情而生，而不是由华兹华斯所谓的“好管闲事的智性”所生。智性纯粹分析的力量是会摧毁这种直观的。人们不需要书籍与理论，惟一需要的只是“有智慧的接受”和“一颗专注与敏锐的心”。洞见是主观的体验产生的，当然这必须是“有智慧的”，而不是愚昧无知和自我放纵的。济慈说，真理只有在生命的脉动中感受到和由感情活生生的带入心中，才会成为真正的真理。

华兹华斯曾描述一种“精神”，既内涵于自然现象中，而又与它有别：

一种让我感到喜悦的精神来自崇高的思想；
一种卓越超群的感觉来自那更为原初未分化的事物。
它驻足在落日的余晖中，
也在大海和空气中，
还有蓝天，以及人的心中。
那运行与精神就是推动所有思想，
所有思想的对象，
以及贯穿所有事物的东西。

哲学家如黑格尔便在历史的事件中找到这个精神。华兹华斯

虽然很乐意在其他场合谈论"神",特别是在伦理的问题上,但是他却很小心地不对这个经验提出传统的宗教解释。英国的新教徒对神秘主义者的神并不熟悉,因为它被宗教改革者轻视。神是通过责任召唤的良知来表达自己,他纠正人的欲望,但似乎与华兹华斯在自然中感觉到的神并无共通之处。由于他一向注意言语表达的准确性,华兹华斯只会称它为"某物",以替代确切的定义。华兹华斯用它来描述这个他不愿命名的精神,因为基于真正的神秘不可知论,它不符合他所知的任何一个概念范畴。

布莱克

另一位同时期的神秘主义诗人布莱克则发出启示般的论调,并宣称神已死。在他早期的诗作中,布莱克(William Blake, 1757—1827)所用的是一种辩证的方法,例如"天真"与"体验"似乎是两个截然相对的名词,但进一步则会发现它们是一个更复杂真实的一半真理。布莱克把英国理性时代以押韵对句为特色的诗风,转变成凝塑个人主观想像的风格。在《天真与体验之歌》(*Songse of Innocence and experience*)中,两种对立的心灵状态在结合以前都被视为不恰当:天真必须变成体验,而体验本身在恢复成真正的天真前,则必须先谦卑地落入经验的谷底。诗人于是变成了"看见现在、过去与未来",以及倾听远古时期向人类揭示的神谕(Holy Word)的先知:

呼唤堕落的灵魂,
在傍晚的露水中哭泣,
那或许能掌控星空的极地,
于是堕落、堕落、以至重新燃亮。

和诺斯替派及犹太神秘主义者一样,布莱克想像出一种绝对堕落的状态。除非人能认识到他们堕落的情况,否则不可能会有真正的洞见。和这些早期的神秘主义者一样,布莱克用人类原本即在



堕落中的概念,来象征一个持续出现在我们世俗现实中的过程。

布莱克反对启蒙运动试图要把真理系统化的看法。他同时也反对与人性疏离的基督教之神。神被用来传播不自然的律法,以压抑性欲、自由及随心所欲的快乐。布莱克在《老虎》(*The Tiger*)一诗中对人性之神的"恐怖平衡"加以斥责,因为它把神看成来自那非言语所能形容的"遥远深处与天际"。然而这完全属于"他者"的神,上界的创造者,在诗里产生了变化。神自己必须堕入世界中,而以耶稣的人身死去。他甚至成为人类的仇敌撒旦。和诺斯替派、犹太神秘主义者以及早期的三位一体说信仰者一样,布莱克想像出一种神性的自我否定,神自他独立存在的天国坠落,而降凡人世。他不再是个独处于自己世界,要求人类臣服在他戒律下的自主神祇。没有任何一种人类活动可与神分离,即使教会所压抑的性,也在耶稣的热情中显现出来。神自愿的以耶稣之身而死,神不再超越、疏离。当神彻底死去,具有人性的神性便将呈现:

> 耶稣说:你会爱一个从来不曾为你而死的人,
> 或者会为一个不曾为你而死的人而死吗?
> 假如神不为人而死,而且不把他自己永恒的献给人类,
> 人类不可能存在。因为人是爱,就像神是爱一样:
> 对他人每一个慈爱便是上帝肖像的小型死亡。
> 同样的,没有兄弟之情,人类也不能存在。

布莱克斥责制度化的教会,但某些神学主义者则试图把浪漫主义的想像意境融入正统的基督教中。他们也觉得疏离超越的神,既令人讨厌也与人不相干,于是反而强调主观宗教体验的重要性。1799年,也就是华兹华斯及柯勒律治在英国出版了《田园歌谣》(*Lyrical Ballads*)后,施莱马赫(Friedrich Schleiermacher, 1768—1834)以德文出版了自己的浪漫主义宣言《论宗教:对那些轻视宗教但有教义的人的讲词》(*On Religion, Speeches to its Cultured Despisers*)。教条并非神圣的事实,只不过是"基督徒宗教情感的言辞叙述"罢了。宗教信仰不能只局限于信条的命题上,它还涉及情感

的体悟，以及内在的顺服。思想与理性有其必要性，但它们亦有其局限性。当我们达到理性的临界点，感情会带领我们完成达到终极的旅程。但他提到“感情”时，施莱马赫并非意指那种软弱的感情主义者，而是能推动人类朝向无限的直观。感情并非与人类的理性对立，而是带领我们超越个别事件，达到整体了解的想像跃升。因此，对上帝的感受需要从每个个人心灵深处升起，但这并不会与客观事实有所抵触。

“绝对依存的感觉”

西方的神学自圣托玛斯开始，便有过度强调理性重要性的倾向，此一倾向在宗教改革运动后，又有日益增加的倾向。施莱马赫的浪漫神学就是试图要纠正这种不平衡的现象。他说得很清楚，感情本身不是目的，而且也不能完全解释宗教的内涵。理性与情感同样指涉一个超越它们而不可言喻的真实。施莱马赫把宗教的本质定义为“绝对依存的感觉”。下面我们会提到，这个态度将成为被19世纪先进思想家诅咒的对象，但是施莱马赫此一定义并不是指在神之前卑微的屈从。在上下文中，此一定义所指的是那种当我们思索人生奥秘时，由内在升起的一种崇敬感。这种敬畏感乃是源自人类对超自然神秘现象共有的体验。以色列的先知对此现象的体验，乃是他们感应到神圣时的一种深度震撼。浪漫诗人如华兹华斯在体验到大自然的精神时，也有一种类似的崇敬感和依存于此精神的感觉。施莱马赫的高足奥图(Rudolf Otto)在他的重要著作《神圣的概念》(*The Idea of the Holy*)中探讨了这个经验，他认为当人们经历到这种超越的境界时，他们便不再觉得自己是存在的全部。

在他晚年时，施莱马赫觉得自己可能过度强调了感情与主体性的重要。他清楚地了解到，基督宗教开始让人觉得是个过时的信条，基督宗教的某些教义被误导，而使得信仰在新的怀疑主义下显得异常脆弱。例如三位一体说似乎暗示有三个神。施莱马赫的弟子里奇尔(Albrecht Ritschl, 1822—1889)认为这个神学主张乃是基督

宗教希腊化最恶名昭彰的例证，它借引介希腊异教自然哲学衍生出来的"形而上概念层级"腐蚀了基督教所要传递的讯息，希腊哲学此一概念分层说与原始基督教的经验毫不相干。然而施莱马赫和里奇尔却没有了解到，每一代人都必须创出他们自己想像中的一神概念，就像每一位浪漫诗人必须以他们自己的生命脉动来体会真理一样。希腊的神职人员只不过是想以他们自己文化的概念，使闪族的神概念能为他们接受罢了。当西方进入现代的科技时代，古老的一神概念也被证明是不恰当的。不过，从头到尾施莱马赫都坚称，宗教情绪与理性不是对立的。他在临终时说："我必须思索那最深奥的玄思，但对我而言，这与最切身的宗教情绪完全一致。"除非神的概念能被感情和个人的宗教体验创意地转化，否则它们是没有用的。

黑格尔

19世纪期间，主要的哲学家一个接一个挑战传统的一神概念，至少对在西方流传的"神"有异议。他们特别对客观存在的超自然神概念不能接受。我们前面提过，虽然把神视为至高无上的概念在西方大行其道，但是其他的一神教传统却以他们自己的方式，和此一神学作出区隔。犹太教徒、穆斯林和正统的基督徒都以各自不同的方式坚称，人类的一神概念与不可言喻的真实并不对等，它只是一个象征而已。在历史上许多时期各方都认为，把神描述成"无"，比至高无上的存有要来得正确，因为"他"存在的方式绝非我们所能想像。千百年来，西方逐渐丧失了这种较具想像力的一神概念。天主教徒与新教徒把"他"看成是我们所知世界之外的另一个存有和真实，好像是个天国的"老大哥"一样监控我们的活动。在"后革命"的世界中，这个对神的概念对许多人来说无疑是相当不能接受的，因为它似乎把人类诅咒成卑微的仆役，以及不符人类尊严的可耻依赖。19世纪的无神论哲学家以充分的理由斥责这个概念。他们的批判带动了许多同时代的人起而效尤，他们所说的似乎是崭新的事物，但当他们谈到"神"这个问题时，往往不自觉地重述

过去其他一神论者的旧见解。

因此,黑格尔(Wilhelm Hegel, 1770—1831)所演化出的哲学,与犹太卡巴拉秘教在某些方面极为相似。这是很讽刺的,因为他把犹太教视为卑贱的宗教,要对犯下大错的原始一神概念负责。在黑格尔看来,犹太教的神是要求人类无条件臣服于毫不宽容律法的暴君。耶稣试图把人类从这种卑微的奴隶状态中解放出来,但是基督徒也和犹太教徒一样掉入相同的陷阱中,推销这个神圣暴君的概念。现在是把这个野蛮的神弃置一旁,并演化出对人类处境更光明观点的时候了。黑格尔依据《新约》说法,而对犹太教有不正确的看法乃是一种新型的形而上学的反犹太主义。

和康德一样,黑格尔把犹太教看成所有宗教偏失的代表。在《精神现象学》(*The Phenomenology of Mind*, 1807)一书中,他以代表世界生命力量的"绝对精神",代替传统的神性。然而和犹太卡巴拉秘教一样,绝对精神也愿意忍受局限和放逐,以便能完成真正的宗教精神和自我意识。另一点和卡巴拉秘教相同的是,绝对精神要依存于世界和人类,才能完成它的使命。黑格尔因而主张古老的一神教见解——基督教与伊斯兰教皆有此特质——"神"及世俗的真实是不可分的,对他自己的世界而言,这是多余的选择,但对人类而言,却是密不可分的。和布莱克一样,他以辩证的方式来表达这个洞见,人类与绝对精神、有限与无限,都被看成同一真理的两个部分,互相依存而且涉及同一个自我了解的过程。不以遵守那疏离而违反人类意愿的律法来取悦神,黑格尔实际上是说神是人类的一部分。事实上,黑格尔的绝对精神自我否定性(kenosis)的观点,与三大一神信仰所发展出来的道成肉身神学有许多相似之处。

不过黑格尔既是浪漫主义者,也是启蒙运动者,所以他对理性赋予的价值比想像力为高。这又是他和过去见解相唱和之处的例证。和伊斯兰哲学家一样,他认为理性与哲学比陷于具象思想模式的宗教要高明。另一点和伊斯兰哲学家相同的是,黑格尔也从个人心灵的运作中得出绝对精神的结论,在他看来,个人的心灵乃是困在一个反映全体的辩证过程中。

叔本华

黑格尔的哲学对于叔本华(Arthur Schopenhauer, 1788—1860)而言,似乎乐观得荒唐可笑。1819年在柏林,叔本华有意挑战地把演讲日期订在和黑格尔演讲的同一天。同年,他的著作《意志与表象的世界》(*The World as Will and Idea*)也告出版。叔本华认为世界上没有绝对、没有理性、没有神、也没有精神在推动运作,惟一存在的乃是非理性的求生存本能意志。灰色的看法对浪漫主义运动的黯淡心灵颇具诉求作用。不过它并未轻视所有的宗教见解。叔本华相信印度教与佛教(包括主张万物虚空的那些基督徒)所宣称世界万物皆属虚幻的看法,达到了对真实的正确概念。因为没有"神"会解救我们,只有艺术、音乐及自制与慈悲的训练,才能使我们对宁静祥和的境界有所了解。叔本华对犹太教与伊斯兰教不屑一顾,在他看来,它们简单而有目的的历史观点太过荒谬。就这点而言,他确有先见之明，下面我们会谈到本世纪的犹太教徒与穆斯林也觉得,他们传统上把历史看成是神显现的观点已不再站得住脚。许多人已不再接受神作为历史主人的看法。但是叔本华的救赎观点与犹太教徒和穆斯林相近的地方，在于二者皆认为每个人必须为自己创造出终极意义感来。这与新教徒的绝对主权之神毫无共通之处,依据该观点,人对自己的解脱完全无法有所作为,只能仰仗他们之外的神。

祁克果、费尔巴哈

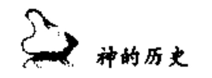
这些有关神的老旧教义,逐渐被指责为不完美和不适当。丹麦哲学家祁克果(Sφren Kierkegaard, 1813—1855)坚称,旧有的信条与教义已成为偶像,本身已自成目的而取代神那不可言喻的真实。真正的基督教信仰乃是从世界跃升出来,离开这些已成化石的人类信仰与过时的态度,进入未知的世界。然而其他人则希望把人类

扎根于这个世界,而把这“伟大的选项”(Great Alternative)彻底去除。

德国哲学家费尔巴哈(Ludwig Andreas Feuerbach, 1804—1872)在其深具影响力的著作《基督教的本质》(*The Essence of Christianity*)中辩称,神只是人类心理的投射。神这个概念假定了一个不可能的完美和人类的脆弱对立,已使我们疏离自己的本性。因此,神无限而人类有限;神全能而人类软弱;神神圣而人类有罪。费尔巴哈所指出的正是西方传统中的基本弱点,也常被认为是一神论的危险之处。把神推出人类处境的那种投射,可能导致制造偶像的结果。其他传统已有许多方式来对应这种危险,但很不幸的是,在西方,神这个概念确实变得愈来愈外在化,而且是造成人性负面看法的主因。自奥古斯汀以来,西方的一神宗教一直强调罪恶感与罪,挣扎与压迫,而此一神的概念,对希腊正教的神学而言是极陌生的。难怪对人性持较正面看法的哲学家如费尔巴哈和孔德(Auguste Comte, 1798—1857),都想除去这个过去普遍使人缺乏信心的神。

人民的鸦片

无神论向来否定当时的神性概念。犹太教徒与基督徒都曾被称为“无神论者”,因为尽管他们也信仰神,但却否定异教徒的神性概念。19世纪无神论者所痛骂的乃是特指西方流行的一神概念,而非泛指其他的神性概念。因此马克思(Karl Marx, 1818—1883)把宗教看成是“被压迫者的悲欢……人民的鸦片,而使这种痛苦得以忍受”。尽管他采用了犹太教-基督教传统的弥赛亚史观,但他把神斥为无关的概念。因为除了历史过程以外则无意义、价值与目的,所以神的概念无法帮助人类。否定神的无神论也是浪费时间。“神”在面对马克思主义者的批判时是脆弱不堪的,因为他往往被既得势力用来支持一种贫富悬殊的社会秩序。不过并不是整个一神教都如此。宽容社会不义的神会令阿摩斯、以赛亚或穆罕默德等先知感到震惊,他们虽然把神的概念应用在不同的目的上,却与马



克思的理想十分接近。

科学的挑战

同样的，对神与《圣经》作字面意义的理解，也使得许多基督徒的信仰经不起当代科学发现的挑战。揭示了许多地质时代观点的赖尔（Charles Lyell）的《地质学原理》（*Principles of Geology*, 1830—1833），与提出进化假说的达尔文（Charles Darwin）的《物种起源》（*The Origin of Species*, 1859）都与《圣经》创世记的创世说明相抵触。自牛顿以来，创世说成为许多西方人了解神的核心，但却忽略了《圣经》故事从未意图要赋予宇宙物理起源的确切解释。事实上，从虚无中创造世界向来是具争议的教义，而且在相当晚期才进入犹太教与基督教的信仰体系。在伊斯兰教中，世界由安拉创造被视为理所当然，但有关如何发生的细节则没有讨论。和所有其他《古兰经》中有关神的言论一样，创世记的教义也只是一则“寓言”而已，是一种符号或是象征。三大一神教徒都把创世看成是一个神话，这里的用法是取其最正面的意义而言，亦即它是帮助人们开发某种特定宗教态度的象征性解释。某些犹太教徒和穆斯林还特意创造出某种富有想像的创世诠释，以与任何字面上的意义截然区分。但西方向来有把《圣经》的每个细节都当作是事实的倾向。许多人相信神确确实实需要为发生在地球上的每件事情负责，就好像我们制造东西或推动事情一样。

然而，也有相当多的基督徒立即看出，达尔文的发现绝不可能对神的概念产生致命的影响。基本上，基督教已能适应进化论，而犹太教徒与穆斯林则从未因为有关生命起源的科学新发现而受到严重影响，他们对神的焦虑基本上是来自于相当不同的原因，这点容后讨论。但是当西方世俗主义广为传播后，它便无可避免地影响了其他信仰的成员。以表面意义理解神的观点仍然普遍流行，而且西方世界许多人——来自各种不同阶段、信仰——都把现代宇宙论致命打击一神概念的说法视为理所当然。

尼 采

在整个历史中，当神的概念不再对人们有用时，他们便会扬弃它。有时这种扬弃举动会以暴力破坏偶像的形式出现，例如当以色列人把迦南地的神庙拆毁，或者学先知对异教徒的神加以斥责时皆是如此。1882 年当尼采(Friedrich Nietzsche)宣告神死亡时，他也是运用类似的暴力策略。他在一则寓言中宣告了这个具催化作用的事件。这则寓言叙述一个一早闯进闹市的疯子，大声高喊道：“我找神!我找神!”当妄自尊大的旁观者问他，要他想像神到哪里去了——是跑掉了呢?还是移民了呢?——这个疯子瞪着他们。“神到哪里去了呢?”他大叫，“让我告诉你们。我们已经把他杀死了——你和我，我们都是谋杀者!”一个无法想像且不可逆转的事件，把人类从根拔起，把地球扔出轨道，而且让它从此飘浮在没有轨迹的宇宙中。从前赋予人类方向感的所有事物都消失无踪。神之死将导致前所未有的绝望与焦虑。“世界仍有上下之分吗?”这个疯子悲痛地嚷着，“我们难道不像是在无尽的虚空中彷徨无措吗?”

尼采了解西方的意识已经历了一次激烈的转变，使得它愈难去相信多数人称为“神”的现象。不仅是因为我们的科学使得以字面意义的创世理解不可能，同时因为我们拥有更大的控制与力量，也使得神圣监督的概念无法被接受。人们觉得他们正目睹一个新的开始。尼采的疯子坚称，神的死亡将带来一个新的、更高的人类历史阶段。要使他们杀神之举值得，人们便必须自己成为神。在《查拉斯图特拉如是说》(*Thus Spake Zarathustra*, 1883)一书中，尼采宣告将取代神的超人诞生了。新觉醒的人类将对古老的基督教价值宣战，践踏下层社会卑微的习俗，并预告崭新且强而有力的人性即将到来，其中没有爱与怜悯这类的基督教软弱德性。他同时也转向如佛教等宗教中不断重现、再生的古老神话。既然神已死，那么这个世界便可取代他作为最高价值的地位。凡逝去的会再回来；凡凋萎的会再盛开；凡破裂的又再重新复合。我们的世界可以被尊崇为永恒与神圣，这些属性在以前只能用来描述遥远、超越的神。

尼采说基督教的神是可怜、荒谬而且"反对生命的罪行"。"他"鼓励人们恐惧自己的身体、热情与性欲，而且鼓吹使我们软弱、哭哭啼啼的慈悲道德。人生没有终极意义或价值，而且人类没有提供"神"这个放纵选项的义务。我们必须再次说，西方的神在这个批判下也是非常脆弱的。"他"会被用来否定生命的苦行，把人们从自己的本性和热情中疏离出来。"他"也曾被做成廉价的万灵丹，和替代凡尘俗世的选项。

弗洛伊德

弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856—1939)明确地把对神的信仰视为成熟的人所应弃置的幻象。神的概念不是谎言，而是潜意识的一种机制，需要心理学解释其意义。位格神只是个崇高的父亲人物罢了，对此种神祇的需求源自婴儿期对有力量、具保护性父亲的渴求，以及对正义、公平和生命永久存在的盼望。神只是这些欲望的投射，人们因挥之不去的无望感恐惧他、崇拜他。宗教属于人类的婴儿期，它是从儿童期到成熟期必经的阶段。它鼓吹社会必要的伦理价值。不过既然人类已历经这么多年，它应该被丢弃。科学——时代的新理性，可以替代神的地位。它可以提供道德一个新基础，而且可以帮助我们面对恐惧。弗洛伊德十分强调科学的信仰，其重视的程度几乎有如宗教一般，他说："不，我们的科学不是幻象！如果是幻象，那就表示：科学不能给我们的，我们可以从别处获得。"

并非所有的心理学家都同意弗洛伊德的一神观点。阿德勒(Alfred Adler, 1870—1937)也认同神是投射的观点，但却相信它对人类有益，它是聪明而有效的代表卓越超群的象征。荣格(C. G. Jung, 1875—1961)的神和神秘主义者的神相似，他是每个人主观经验到的心理真实。在那著名的"面对面"节目访谈中，当他被佛利曼(John Freeman)问及是否相信神时，荣格以强烈的语调说："我不需要相信他，我知道他。"荣格对神持续的信仰，说明被神秘的认为是自性深处存有基础的主观之神，可以在心理分析科学的检视下存活下来，但较为人格化、拟人化而促进永恒幼稚的神则

无法如此。

和其他许多西方人一样，弗洛伊德似乎并未觉察到此一内化主观的神。然而，在他坚称试图废除宗教是件危险的事时，却是有其道理而且一语中的。人们必须在适当的时候因年长而自然脱离神，在他们尚未预备好就强迫他们相信无神论或世俗主义，可能会导致不健康的否定或压抑。我们在前面已谈过，反偶像主义可能源自潜藏的焦虑和我们对“异己”(the other)恐惧的投射。某些想废去神的无神论者确实有某种歪曲、紧张的迹象。因此，尽管叔本华提倡慈悲的伦理，但是他却无法面对人世，而变成一个只和他的宠物——阿特曼(Atman，亦即印度教的“真我”概念)沟通的隐士。尼采是个软心肠、孤独寂寞的人，饱受疾病折磨，与他的超人大不相同。最后他发疯了。他不会如他的散文令人想像那般会以出神的喜悦去放弃神。在一首诗中说完“在战栗、哆嗦和自我扭曲许久后”之后，他让查拉斯图特拉恳求神回来：

> 不！回来，
> 带着你所有的痛苦！
> 哦！回来，
> 回归那最后的隐居者！
> 我的眼泪一如泉涌，
> 都是为你而流！
> 而我心中最后的一把火苗——
> 也烧向你！
> 哦！回来，
> 我未知的神！我的痛苦！我最后的——幸福。

和黑格尔一样，尼采的学说后来被德国后裔用来为国家社会主义政策辩护，这提醒我们无神论的意识形态可以和“神”的概念一样，导致残酷的圣战伦理。

暧昧不清的遗弃感

神在西方一直是人类的一种挣扎。他的死亡也伴随着紧张、不安与震惊。因此，在伟大的维多利亚疑情诗"忆亡友"(In Memoriam)中，但尼生爵士(Alfred Lord Tennyson)齿爪鲜红而光荣地从漫无目的、无动于衷的自然情景中退缩出来。这首出版于 1850 年，也就是《物种起源》一书出版前九年的诗，显示但尼生已经觉得他的信仰瓦解，而他自己也退降成为：

> 一个在夜里哭泣的婴儿，
> 一个为夜晚哭泣的婴儿，
> 而且没有任何语言，只有哭泣。

在"多佛海滩"(Dover Beach)中，阿诺德(Matthew Arnold)对信仰如海潮般无情地抽退感到悲伤，它使得人类在令人害怕的平原中四处流浪。虽然此一对神的否定并非西方怀疑精神的确切体现，而且本质上接近对终极意义的一种否定，但怀疑与震惊已传播到正统基督教世界。陀斯妥也夫斯基(Fyodor Dostoyevsky)的小说《卡拉马佐夫兄弟们》可以被看成是描述神之死的作品，他在 1854 年 3 月写给一位朋友的信上，说明了他自己信仰与信念间的冲突：

> 我把自己看成是当代的一个孩子，一个没有信仰与怀疑的孩子，或许是，不，我不确知我是否会一直这样直到临终。我一直为渴望信仰之情所折磨——事实上，甚至现在也是如此，而且这个渴望愈强烈，阻碍其间的智性困难也愈有力。

他的小说也同样是模棱两可的。被其他书中角色描述为无神论者的伊凡(他们把下面这句现在已极有名的格言套用在他身上："假如神不存在，那么便百无禁忌")，毫不含糊地说，他确实相信神

的存在。但是他却不能接受这个神,因为他并未对生命的悲剧提供终极的意义。伊凡并未受到进化论的困扰,真正令他不安的是历史中人类所受的苦难,以一个孩子的死亡来换取所有人安好的宗教观点,代价似乎太高。我们在本章中将谈到,犹太教徒也会获致同样的结论。另一方面,圣贤的亚罗修(Alyosha)却坦承他不相信神——此一告白似乎是他无意中由某个未知的无意识领域,突然宣泄暴露出来的。模棱两可以及一种暧昧不清的遗弃感,一直在20世纪的文学中萦绕不去,荒原和人类久等不来的戈多(Godot)是常见的意象。

进步的先驱?

在穆斯林世界也有类似的抑郁和不安,不过它的来源却大不相同。在19世纪结束前,欧洲的文明化任务,亦即对殖民运动的文化霸权自我中心说法,早已在进行。法国在1830年殖民统治阿尔及利亚人,而1839年英国殖民统治了亚丁(Aden,今日的南也门)。他们也占领了两者之间的突尼斯(1881)、埃及(1882)、苏丹(1898)、利比亚和摩洛哥(1912)。在1920年,英国与法国把他们两者领地间的中东地区切割成摄政政治的属地及托管地。这个殖民计划只有使原本静默的西方过程变得官方化,因为欧洲人在19世纪期间,已经以现代化的名义建立了一个文化与经济的霸权。专技化的欧洲已成为领导强权而控制了整个世界。早在西方正式统治前,交易所和领事馆在土耳其与中东的设立,就开始破坏这些社会的传统结构。这是完全崭新的殖民运动。当蒙古人占领印度时,印度教徒吸收许多伊斯兰教的质素进入其文化中,但是最后土著文化又卷土重来。新的殖民秩序把臣属人民的生活彻底转化,而建立了一个永久依存的政体。

对殖民地人民而言,要赶上西方是不可能的。旧有的制度已遭到致命的破坏,而且穆斯林世界本身则分化成“西化”和“非西化”两个阵营。某些穆斯林接受西方人对他们的称呼——“东方人”(Orientals)——亦即把印度人、中国人和他们混为一谈的称号。某

些人则鄙视他们比较传统的乡下人。在伊朗，那西鲁定国王(Shah Nasiruddin，1848—1896)坚称，他鄙视他的子民。原本各有其独特性与完整性的鲜活文明，逐渐被转化成胡乱复制且依赖异国世界的国家集团。创新乃是欧洲与美国现代化过程的本质，它不可能由模仿做到。今日研究阿拉伯世界现代化国家或城市如开罗等的人类学家指出，该城市的建筑与都市计划反映出的乃是控制而非进步。

另一边的欧洲人则相信，他们的文化不仅在现代才比较优越，自古以来一向是进步的先驱。他们由此显现出来的，往往是一种对世界历史的极端无知。印度人、埃及人和叙利亚人为了他们自身的好处，必须要西化——这种殖民态度可由1883年到1907年担任埃及总领事的卡洛莫爵士(Evelyn Baring, Lord Cromer)谈话中窥见一斑：

里奥尔爵士(Sir Alfred Lyall)曾经对我说："东方人厌恶精确。每个盎格鲁——印度人(Anglo-Indian)要永远记得这警句。"缺乏准确性容易更进一步造成不真实，这乃是东方人心智的主要特质。

欧洲人乃是极理性的人；他对事实的陈述绝不模棱两可；他是天生的逻辑家，虽然他并不一定学过逻辑；他天性好疑，而且在接受任何命题为真前，一定要有证明；他受过训练的智性，就像某种机器一样。东方人的心智则像他们那如图画般美丽的街道一样，显然缺乏对称。他的理性过程是最随便的一种描述。虽然古代阿拉伯人拥有较高程度的辩证科学能力，他们的后裔在逻辑能力上的欠缺则令人惊讶。他们往往无法从认定为事实的简单前提中，导出至为明显的结论来。

需要克服的"问题"之一是伊斯兰教本身。对先知穆罕默德及其宗教持负面印象的态度，在十字军东征期间的基督教世界便已发展出来，而且与欧洲的反犹太主义并行而存。在殖民时期，伊斯兰教被认为是慢性反对进步的致命宗教。例如卡洛莫爵士便对埃

及的宗教改革者阿布达(Muhammad Abduh)的努力加以斥责,辩称“伊斯兰”本身是不可能推动改革的。

陷于追赶西方的挣扎

穆斯林没有时间或精力以传统的方式发展出他们对神的理解,他们正陷于追赶西方的挣扎中。某些人认为西方的世俗主义是解答,但欧洲积极和有活力的一面,对伊斯兰世界而言,似乎只是陌生而遥远的,因为它并未自然的从他们的历史传统中发展出来。在西方,“神”被视为是异化的呼声;在穆斯林的世界它则是殖民化的过程。由于文化的根被斩断,人们觉得茫然失据。某些穆斯林改革者以强迫把伊斯兰降格为次要角色的方式,试图强化其进步的円素,结果完全不是他们所预期的。1917 年奥图曼帝国溃败后崛起的土耳其共和国的凯末尔(Mustafa Kemal, 1881—1938),也就是后来众所周知的阿塔图克 (Kemal Atatürk),试图要把他的国家转化成一个西方国家,他废除伊斯兰教,使宗教成为完全私人的事务。苏非派被废止而转入地下,伊斯兰教的研究院被关闭,而且由国家训练的伊斯兰法律学者的制度也宣告停止。这个世俗化政策可由对土耳其毡帽的禁止作为具体的表征,它降低了宗教阶级的区分,同时也是想在心理上强迫其人民与西方一致化的作法。“戴上西方帽子”而非土耳其毡帽便意味着“欧洲化”。伊朗从 1925 到 1941 年的国王卡恩 (Reza Khan) 仰慕阿塔图克,并试图推行类似的政策:面纱被禁止;伊斯兰教神学家被迫剃净胡须,并且戴上法国军用的平顶帽而非传统的头巾;传统对什叶派教长及烈士胡塞因(Husayn)的庆祝仪式也被禁止。

强制的压抑,只会带来灾难

弗洛伊德曾明智地看出,任何对宗教强制的压抑,只可能带来灾难。宗教和性一样是影响生命每个层面的人类需求。假如被压



抑，其结果就像严厉压制性欲一样具爆炸性和毁灭性。穆斯林对新的土耳其和伊朗既怀疑又迷恋。在伊朗就有伊斯兰神学家以人民之名反对国王的既定传统。他们有时可达到意想不到的成功。在1872年当伊朗国王把制造、销售与出口烟草的专卖权卖给英国，而把伊朗的生产业者逐出生意行列时，伊斯兰教学者发出一项禁止伊朗人吸烟的禁令。伊朗国王于是被迫废止这项让渡条约。库姆(Qom)这个圣城在德黑兰成为专制而逐渐残酷政权的替代选择。宗教的压抑可以滋长基本教义派，就像不适当的有神论可以导致对神的排斥一样。在土耳其伊斯兰研究院的关闭无可避免地导致了伊斯兰神学家权威的衰退。这表示伊斯兰教中比较有教养、冷静而负责任的质素开始衰退，而地下苏非派这种多数精英的宗教，则成为惟一残存的宗教形态。

其他的宗教改革者则认为强制的压抑并非解决之道。伊斯兰教一直是在与其他文明的接触中兴盛茁壮，而且他们相信宗教乃是他们社会任何深刻、长远改革的基础。尽管有许多需要改变，有许多变得退缩、保守，也有迷信和无知。但是伊斯兰教也帮助人们培养出重要的理解，假如它变得不健全，则全世界的穆斯林也会随之受苦。穆斯林改革者对西方并无敌意。许多人觉得西方平等、自由、博爱的理想与伊斯兰教相通，因为伊斯兰教与在欧洲和美国有重要影响的犹太－基督教的价值相同。西方社会的现代化——就某些方面而言——已创造出一种新平等，而且伊斯兰改革者告诉他们的人民说，基督徒似乎比穆斯林过着更好的伊斯兰式生活。这次与欧洲的新遭遇可说充满热情和刺激。较富有的穆斯林在欧洲受教育，吸收它的哲学、文学与理想，然后回到他们自己的国家与同胞分享所学的成果。在20世纪初，几乎每一个穆斯林的知识分子都是西方的热烈仰慕者。

宗教改革者都具有知识上的偏见，但他们也几乎都与某种形式的伊斯兰神秘主义有关。较具想像力和智慧形式的苏非秘教和伊希拉基神秘主义(Ishraqi mysticism)，在以前的危机中已帮助过穆斯林，现在它们又再度转向他们。神的经验并不被认为是一种障碍，而是一种在深层加速转型到现代的动力。因此，伊朗的宗教改

革者阿富汗尼 (Jamal ad-Din al-Afghani, 1838—1887) 是个充满热情的现代化支持者，但同时也是苏拉瓦底的伊希拉基秘教精通者。当他前往伊朗、阿富汗、埃及和印度游历时，试图以所有当地人的方式来对待他们。他能够以逊尼教徒的方式和逊尼教徒相处，以什叶教徒的方式对待什叶教徒，对革命家、宗教哲学家和议会法规专家也是如此。伊希拉基秘教的训练帮助穆斯林对周遭的世界有合为一体的感觉，而且使他们经验到撤去自我藩篱的解放感。一般认为，阿富汗尼的莽撞以及不同角色的扮演，乃是受到秘教自性概念扩大的影响。宗教是不可或缺的，但改革也是必要的。阿富汗尼是个有神论者，甚至是热情十足的一类，但在他惟一的著作《驳斥物质主义者》(*The Refutation of the Materialists*) 中，他却几乎不谈神。因为他知道西方重视理性，而且把伊斯兰和东方人视为非理性，因此阿富汗尼试图把伊斯兰描述成一种对理性毫无保留地崇拜的信仰。即使理性主义者如穆太齐拉 (Mutazilis) 也会觉得此一对伊斯兰教的描述奇怪。阿富汗尼是个积极的行动家而非哲学家。因此，我们不应以此一尝试就遽而判断他的一生和功过。然而，把伊斯兰刻意描绘成符合西方理想的作法，也显示穆斯林世界一种新的自信缺乏，这在不久后便变成具有毁灭性的力量。

反思神的创世，而非本质

阿富汗尼的埃及学生阿布达(Muhammad Abduh, 1849—1905)采取了另一不同的途径。他决定只把注意力集中在埃及，而且专注于穆斯林的知识教育上。他是在传统伊斯兰教的环境下长大，并受到苏非神秘主义者达维士(Sheikh Darwish)的影响。达维士教育他说，科学与哲学乃是通往神的知识最稳当的两条道路。因此，当阿布达开始在开罗声誉卓著的艾孜哈尔清真寺的学院 (al-Azhar mosque)学习时，他很快便因对它陈旧的课程感到失望而觉醒。但是教授他逻辑、神学、天文学、物理学与神秘主义的阿富汗尼，却对他产生吸引力。某些西方的基督徒觉得，科学是信仰的敌人，但穆斯林的神秘主义者却往往用数学和科学作为冥思的帮助。今日某

些什叶派中较激进、神秘的分支如杜鲁派（Druzes）或阿拉维派（Alawis）特别对现代科学感兴趣。伊斯兰世界对西方的政治有极大的保留，但很多人觉得，把他们对神的信仰和西方的科学加以调和，不会是一个问题。

阿布达对他与西方文化的接触感到兴奋，而且特别受到孔德、托尔斯泰和斯宾塞的影响，尤其斯宾塞还是他的私人朋友。他从未完全采行西方的生活方式，但喜欢定期造访欧洲，以便在知识上日新月异。这并不表示他放弃了伊斯兰。事实正好相反：和许多改革者一样，阿布达想要回归他信仰的根源。因此他倡导回归先知与四种正确引导哈里发的精神。然而，这并不意味是一种基教派对现代性的排斥。阿布达坚称，穆斯林必须研究科学、技术与世俗的哲学，以便能在现代世界中占一席之地。神意法必须改革，以便能使穆斯林得到他们需要的知识自由。和阿富汗尼一样，他也试图把伊斯兰说成是一个理性的信仰。他辩称，在《古兰经》中，理性与宗教首次在人类历史中并行不悖。在穆罕默德先知之前，天启曾以神迹、传说和非理性的言辞出现，但是《古兰经》并未采取这些较原始的方法。它"改善了证明与说明的方式，详细解释非信仰者的观点，并以理性驳斥他们"。由安萨里发起对哲学家的攻击是太过度了。它造成了信仰与理性主义间的分裂，而影响到伊斯兰学者的知识立场。这从艾孜哈尔清真寺过时的课程可以看得很清楚。因此，穆斯林应该回归到《古兰经》较敏锐开放而理性的精神。但是阿布达从完全化约主义的理性中抽身而退。他摘述穆罕默德的箴言："反思神的创世而非他的本质，否则你会毁灭。"理性无法了解仍包裹在迷雾中的神之基本存有。我们所能确定的是，神和任何其他存有皆不相同的事实。所有神学家绞尽脑汁的问题，都是毫无裨益，而被《古兰经》斥之为臆测之词。

实证态度源于伊斯兰

在印度的宗教改革领袖乃是伊库巴爵士（Sir Muhammad Iqbal, 1877—1938），他在印度穆斯林的地位，就像甘地之于印度教



徒。他基本上是个冥想者——苏非神秘主义者和乌尔都语(Urdu,波斯语与印度语的混合语言)诗人——但他同时也受过西方教育,并拥有哲学博士学位。他对柏格森、尼采和怀特海充满热情,而且试图依据他们的洞见来重新赋予伊斯兰哲学新活力,他视自己为东方与西方的桥梁。他被自己在印度所目睹的伊斯兰衰退而震惊。自18世纪蒙古帝国衰败以来,印度的穆斯林就觉得自己进退失据。他们对他们在伊斯兰大本营的中东同胞缺乏信心。因此,他们在英国人面前更加防范而不安。伊库巴试图以通过诗与哲学,创造性重建伊斯兰原则的方式来治愈其子民的不安。

从像尼采这样的西方哲学家那儿,伊库巴认识到个人主义的重要性。整个宇宙代表个人成长最高形式的绝对,也就是人们所谓的“神”。为了要了解他们自己独特的本质,所有人类都必须变得更像神。这也就是说,每个人必须变得更个人、更具创造性,而且必须在行动中表达这个创造性。印度穆斯林的被动和畏缩不喜出风头(伊库巴认为是波斯的影响)必须加以扬弃。穆斯林独立判断的原则,应能鼓励他们对新观念开放的接受,《古兰经》本身就需要不断的修订和自我检视。和阿富汗尼、阿布达一样,伊库巴想要显示的是,进步的重要关键——实证态度,乃是发源于伊斯兰,然后在中古世纪期间经由穆斯林的科学与数学传到西方。在轴心时代伟大的正信宗教出现前,人类的进步乃是偶然、随意的,完全依赖某些聪颖而具启发性的个人。穆罕默德的先知预言乃是这些直观接受天启的最高峰,更进一步的启示已属不必要。因此,人们可以依赖理性与科学。

大灾难年

不幸的是,个人主义在西方已经变成一种偶像崇拜的新形式,因为它本身现在就是目的。人们忘记所有真正的个体性都来自神。个人的天赋如果可以被毫无限制的运用,则必会产生危险的后果。尼采指向自视为神的超人族裔,是个令人可怕的前景,人们需要接受超越任性与短视观念规范的挑战。支持真正个人主义的本



质，以对抗西方腐化的个人主义理想，乃是伊斯兰的使命。他们的苏非派有完人、创世的目的及其存在的意义等理想。这和把自己看成至高无上并鄙视下层社会的超人不同，苏非派完人的特质乃是对绝对的完全开放，而且会带领大众和他一起成长。这个世界目前的状态表示，进步需依赖某个具前瞻性，能把人类带领到未来的先知天赋。但最终每个人都会在神那儿达成完美的个体性。虽然伊库巴对伊斯兰扮演角色的观点是以偏概全，但比西方目前许多企图排除伊斯兰来证明基督教正确性的作法，则显得成熟精练多了。他对超人理想的担忧，大体上都从他晚年在德国的事件中得到验证。

此时中东的阿拉伯穆斯林对他们抵挡西方威胁的能力不再那样有自信。1920 年英国与法国联合开进中东，也就是后来为人所知的“大灾难年”，这个词汇具有宇宙毁灭的意思。阿拉伯人在奥斯曼帝国瓦解后，希望能独立自主，但是这个新的外国统治，似乎显示他们永远不可能控制自己的命运，甚至有传言说英国要把巴勒斯坦转交给犹太复国主义者，好像阿拉伯居民完全不存在一样。这是非常强烈的羞耻与侮辱。

加拿大学者史密斯(Wilfred Cantwell Smith)指出，因为他们对自己以往伟大历史的记忆，这种羞辱感便更形加重：“例如，存在于(现代阿拉伯人)与现代美国人间的鸿沟中，具有重大意义的问题之一，就是一个社会对过去强大的记忆，以及另一社会对目前强大自豪间所造成的深刻差异。”这点具有重大的宗教意含。基督教基本上是个苦难与不幸的宗教，至少在西方的困难时期可说是非常真确的。要把尘世的荣耀与基督受十字架刑的意象加以调和，并不是件容易的事。但是伊斯兰却是个成功的宗教。《古兰经》说：凡按神的意志(执行正义、平等与公平的财富分配)而行的社会，不可能遭致失败。穆斯林历史似乎对这点是肯定的。和基督不同的是，穆罕默德并没有明显的失败，反而是耀眼的成功。他的成就在 17 至 18 世纪期间，由于穆斯林帝国卓越的进步而更加辉煌。这似乎很自然增强了穆斯林对神的信仰，安拉证明是极为有效能的，而且在历史中实现了他的诺言。穆斯林的进步持续不断，即使如蒙古入侵

这样重大的灾难都能被克服。千百年来,伊斯兰教社会已取得几近神圣的重要性,而且也揭示了神的存在。但是,现在的穆斯林社会似乎非常不对劲,而这无可避免的影响了他们对神的感觉。因此许多穆斯林专注于把伊斯兰的历史重新导入正轨,并使《古兰经》的远景在世上实现。

两位编辑:胡笙和瓦吉迪

当他们更进一步熟知西方对先知穆罕默德及其宗教侮辱之深时,原有的羞辱感更为加深。穆斯林的学术研究逐渐热中于对伊斯兰的辩护,或是沉浸在昔日胜利的梦幻中,这种作法是危险的。神不再占有核心的地位。史密斯仔细检视了从 1930 到 1948 年埃及的艾孜哈尔(Al-Azhar)期刊,以追踪这个过程。在这段期间,该期刊有两位编辑。从 1930 到 1933 年,该期刊是由胡笙(Al-Khidr Husain)主编,他是个最标准的传统主义者,把他的宗教看成是个超越的观念,而非政治或历史的实体。伊斯兰是未来行动的召唤,而非已经完全实现的真实,因为总是很难——甚至不可能——在人类生活中实现这个神圣的理想。胡笙对伊斯兰社会在过去和现在的失败并不感到震惊。他很有信心地批判穆斯林的行为,“应该”与“当然”等字眼,不断出现在他主编的各期刊物中。但是也很明显的是,胡笙无法想像想要相信却无法相信的人的困境,安拉的真实被视为理所当然。在早期的某期刊物中,由迪吉尼(Yusuf al-Dijni)所写的文章,把传统对神存在的目的论论证加以提纲挈领的介绍。史密斯注意到,该文的风格基本上是虔诚尊敬的,而且对揭示神圣存在的自然之美与崇高,表达了强烈而生动的欣赏。迪吉尼对安拉的存在毫不怀疑。他的文章乃是一种对神的冥思,而非逻辑的证明,而且他对西方科学家早已将此“证明”推翻的事实漠不关心。不过这种态度过时了。该期刊的发行量于是遽降。

当瓦吉迪(Farid Wajdi)在 1933 年接手编务后,该期刊的读者人数倍增。瓦吉迪的主要关怀是向他的读者保证,伊斯兰“不是那么糟”。对把伊斯兰看成是神心中一个超越观念的胡笙,也许不认

为伊斯兰偶尔也需要援手，但瓦吉迪却把伊斯兰看成饱受威胁的人类组织。它最主要的需求乃是辩护、崇敬与鼓励。诚如史密斯所指出，瓦吉迪的著作中弥漫着一股极深的非宗教性。和他的先祖一样，他不断论证说西方现在教授的只是几百年前伊斯兰已发现的道理，但和他们不同的是，他很少提到神。“伊斯兰”在人世的现实乃是他的主要关怀，而这种世俗的价值，就某种意义而言，已取代了超越的神。史密斯结论说：

一个真正的穆斯林并非相信伊斯兰的人——特别是历史的伊斯兰，而是相信神并且对先知启示奉献的人。后者被高度崇敬，但却不见奉献的精神。而神在整个篇幅中出现的次数出奇的少。

相反的，其中却可看出不稳定和欠缺自尊的迹象，西方的意见受到极度的重视。像胡笙这样的人了解宗教和神的重要性，但却失去了与现代社会的联系。而与现代有所接触的人却又丧失了神的意识。从这不稳定的情势中，于是产生了当代基要派最主要的特质：政治激进主义，这也是从神退却的一种表现。

重新诠释以色列历史

欧洲的犹太教徒也受到对他们信仰恶意批评的影响。在德国的犹太哲学家发展出他们称之为“犹太教科学”的看法，把犹太教历史以黑格尔的哲学语言重新加以改写，以对抗把犹太教看成是奴隶性、疏离信仰的指控。第一个试图重新诠释以色列历史的人是佛姆斯特赫(Solomon Formstecher, 1808—1889)。在《精神的宗教》(*The Religion of the Spirit*, 1841)一书中，他把神描述成是内涵于所有事物中的世界精神。然而诚如黑格尔所论证的，世界精神并不依赖世界而存在。佛姆斯特赫坚称它超越理性的掌握，又回归到分隔神本身与其活动的古老区分。黑格尔驳斥宗教中具象语言的使用，但佛姆斯特赫却辩称，象征主义是神的语言的最佳工具，因为他超越哲学概念的范畴。然而，犹太教是第一个产生先进神性概念的宗



教,而且不久后便会告诉全世界真正具崇高精神性的宗教为何。

佛姆斯特赫论证说,原始的异教徒宗教把上帝与自然等同。这段自然的、未经反思的时期代表人类的婴儿阶段。当人类具有较高程度的自我意识后,他们便可以朝更成熟的神性概念迈进。他们开始了解到,这个“神”或“精神”不包含在自然中,而是存在于超越自然或在其之上的领域中。达到这种新神性概念的先知,便教授伦理的宗教。最初他们相信,他们得到的天启是来自于他们之外的力量,但他们逐渐了解到,他们并非依存于一个外在的神,而是被他们自己内涵的精神本质所启发。犹太人是第一个达到这伦理的一神概念的族群。他们长期放逐流浪和失去庙堂的经验,使得他们断绝了对外在事物与控制的依赖。他们因此进化到最高级的宗教意识,而能自由自在的接触神。他们不依赖中介的神职人员,也不受疏离律法的管束,就像黑格尔与康德所论证的一样。相反的,他们通过自己的心与个体性来学习找到神。基督教与伊斯兰教都模仿犹太教,但很不成功。例如,基督教对神的描述中保留了许多异教的质素。既然犹太教徒已被解放,他们很快便能达到完全的自由,他们应该扬弃早期较不进化历史阶段残留下来的仪式律法,以准备完成他们发展的最后阶段。

和穆斯林的改革者一样,“犹太教科学”的解说者,也急于把他们的宗教说成是完全理性的信仰。他们特别急于想把卡巴拉秘教除去,因为它自撒巴台的惨败与哈西典教派兴起后,便成为令犹太教徒困窘的质素。因此,1842 年出版《犹太宗教哲学》(*The Religious Philosophy of the Jews*)一书的希尔斯(Samuel Hirsch)所写的以色列历史,便略去犹太教中的神秘层面,而把重点放在自由的概念上,单述一部伦理而理性的神的历史。能够说“我”的能力,才是人之所以为人的特质。这种自我意识所代表的是无可异化的个人自由。异教徒的宗教尚未能开发出这样的自主性,因为在人类发展的最早期,自我意识的天赋似乎是由神而来。异教徒在自然中找到他们个人自由的来源,而相信他们的某些罪恶是不可避免的。然而亚伯拉罕拒绝这种异教徒的宿命论与依存性。他完全掌控自己地独自站立在神之前。这样的人在生活的每个面向中都能找到神。宇

宙主宰的神已安排这个世界帮助我们达到这个内在自由，而每个人都由神本身教育，以达到这个目的。犹太教并非如异教徒所想像的是奴隶性的信仰。它一直比基督教等宗教先进，因为基督教违反它的犹太教根源，而回归到异教的非理性与迷信。

克乐玛尔(Nachman Krochmal, 1785—1840)的著作《当代迷津者指南》(*Guide for the Perplexed of Our Time*)是在他死后的1841年出版，他并未像他同伴一样从神秘主义中退却。他和卡巴拉神秘主义者一样，喜欢称"神"或"精神"为"无"，而且也用卡巴拉神秘主义者的"流出"暗喻来描述神本身展现启示的过程。他辩称犹太教徒的成就并非卑微依存神的结果，而是集体意识的功能。千百年来，犹太教徒已逐渐把他们对神的概念精致化。因此在出埃及时的神，就必须以奇迹来显现自己。但是到从巴比伦城回来时，犹太教徒已达到对神性更高的理解，而几乎是与哲学理念若合符节的。宗教与哲学的惟一区别，在于后者以概念来表达它自己，而宗教则使用具象的语言，这点黑格尔已很明确地指出。但是这种象征语言是适当的，因为神超越所有描述他的概念。事实上，我们甚至不能说他存在，因为我们存在的经验是如此地局部而有限。

反犹太运动

这个由解放带来的新自信，却由于1881年在沙皇亚历山大三世统治下的俄国和东欧爆发了邪恶的反犹太运动，而遭到严厉的打击。这个运动又传播到西欧。在法国这个首先解放犹太人的国家，当1894年犹太官员德莱弗斯(Alfred Dreyfus)被错误的以叛国定罪后，反犹太运动也就歇斯底里地升高。同年路格尔(Karl Lueger)这位著名的反犹太人士，被选为维也纳的市长。而德国在希特勒掌权之前，犹太人仍觉得他们是安全的。因此，柯亨(Hermann Cohen, 1842—1918)似乎仍然全神贯注于康德与黑格尔反犹太的形而上学。对于他最关切的指控——把犹太教视为奴隶性的信仰，柯亨否认神是一位从上强迫人类服从的外在真实。神只是人类心理形成的观念，是伦理理想的象征。当讨论到荆棘丛生的



《圣经》故事，神把自己定义成“我即是我”(I am what I am)时，柯亨辩称这是我们称“神”即其自身存有的原始表达方式。它和我们所经验的存在物极不相同，它们只能被包含于这个基本的存有中。在《犹太教中的理性宗教》(*The Religion of Reason Drawn from the Sources of Judaism*，在他死后的1919年出版)中，柯亨仍然坚称神只是人的一个观念。但他也重视宗教在人类生活中扮演的情绪性角色。只有伦理性的观念——如“神”——是不够安慰我们的。宗教教导我们爱我们的邻人，所以我们可以说宗教的神——和伦理与哲学的神不同——是那情感的爱。

与神性相遇

这些观念都是由罗森茨韦克(Franz Rosenzweig, 1886—1929)发展出来，他由此演化出和他同代哲学家对犹太教完全不同的概念。不仅因为他是最早的实存主义者之一，同时他也造出和东方宗教近似的观念来。他的独树一帜与他一生的经历有关，他年轻时离开犹太教，变成一个不可知论者，然后考虑改信基督教，最后又回到正统的犹太教。罗森茨韦克强烈的否认，遵守法典会促成对残暴之神奴隶般的卑微依存。宗教不只和道德有关，它基本上是要与神性遭遇。人类怎么可能与超越的神遭遇呢?罗森茨韦克从未告诉我们和神遭逢的景象为何——这是他哲学的弱点。他怀疑黑格尔把世界精神与人和自然结合的作法，假如我们只把人类意识看成世界精神的一部分，那么我们便不是真正的个人。身为一个真正的实存主义者，罗森茨韦克强调每个人的绝对孤独性。我们每个人都在广大的人群中独处、失落和恐惧，只有当神转向我们，我们才能从这匿名和恐惧的状态中救赎出来。因此，神并不减损我们的个体性，却使我们达到完全的自我意识。

我们不可能以任何拟人化的方式与神相遇。神是存有的基础，他与我们的存在是如此紧密的结合在一起，以致我们不可能像和其他人谈话那样的和他交谈。没有言语和观念能描述神。但是他与人类之间的鸿沟都由法典的戒律连接起来。这些戒律并非如异教

徒所想像的只是剥夺人权的律法。它们是超越自身的圣礼与具象征意义的行动，引领犹太教徒臻于潜藏在我们每个人存有之下的神圣领域。和犹太教士一样，罗森茨韦克论证说，戒律非常明显的是象征性的——因为它们往往本身并无意义——它们推动我们超越有限的言语与概念，而达到不可言喻的绝对存有自身。它们帮助我们开发一种倾听、等待的态度，以使我们平衡并关注自身存在的基础。因此，戒律并不是自动运作的。他们必须由个人体悟了解，以致于每个戒律不再只是外在的强制要求，而是表达我内在的态度，我内在的"必然"。虽然犹太法典专属犹太教徒的宗教修行，但是天启却不仅限于以色列人。罗森茨韦克会以传统犹太人的象征方式和神相遇，但基督徒曾用不同的象征。有关神的教义主要并非忏悔的说明，但它们是内在态度的象征。例如，创世与启示的教义并非对神生活与世界真实事物的确切描述。启示的神话乃是表达我们对神的经验。创世的神话象征的是我们人类存在的绝对条件性，以及我们对存有基础完全依存的震撼性了解。身为创世者，直到他在他们面前显现自己之前，神并不关心他的创造物。但是假如他不是创造者，亦即所有存在的基础，那么对整个人类而言，宗教经验便没有意义了。它便只是一连串恐怖的事件罢了。罗森茨韦克把宗教看成普遍整体的观点，使他对于对抗反犹太运动的新兴政治犹太教抱持怀疑态度。他辩称，以色列人已成为埃及而非预许之地的民族，而且假如它能与世俗世界保持联系，但却不牵涉到政治中，那么它便能完成它作为永恒民族的使命。

马克思主义的梦幻

但自觉已逐渐升高的反犹太运动牺牲者的犹太人，并不认为他们能自外于政治。他们不能坐视等待弥赛亚或神来拯救他们，而必须靠自己的力量救赎。1882 年，也就是俄国第一次犹太人大屠杀的次一年，一群犹太人离开东欧到巴勒斯坦定居下来。他们相信犹太人将仍会是不完全、疏离的人，直到他们能拥有自己的国家为止。他们渴望回到锡安山（Zion，耶路撒冷的主要山丘之一）的期



盼，开始成为一个大胆的世俗运动，因为历史的变迁使从事犹太复国运动的锡安山教徒相信，他们的宗教和神不发生作用。在俄国和东欧，犹太复国运动乃是实践马克思理论的革命社会主义的一支。犹太革命者已体认到，他们的共产党同志和沙皇一样的反闪族，而且恐惧他们的命运也无法在共产政权中得到改善，事实证明他们是正确的。因此，热情的年轻社会主义者如本－古里安(David Ben-Gurion, 1886—1973)就收拾行囊，航行前往巴勒斯坦，决心要创造一个可为异教徒灯塔及为社会主义世纪先锋的模范社会。其他人则无暇作这些马克思主义的梦幻。具领袖魅力的奥地利人赫哲尔（Theodor Herzl, 1860—1904）把犹太人的新冒险视为殖民的事业，在欧洲帝国强权的卵翼下，犹太教国家将会是伊斯兰荒地中进步的先驱。

“精神的中心”

尽管它声明是世俗主义，锡安山教派却本能的以传统宗教术语来表达它自己，它基本上是个没有神的宗教。它在救赎、朝圣和再生等古老主题上发挥，对未来充满了激情和神秘的希望。锡安山教徒甚至给他们自己取新名字，以作为自我被救赎的符号。因此，早期的一位宣传家金斯伯（Asher Ginzberg）便称他自己为哈姆(Ahad Ha'am, 人民的一员)。他现在成为他自己的人，因为他与新的国家精神一致，虽然他并不认为在巴勒斯坦可以建立一个犹太国家。他只是要在那儿有一个“精神的中心”，以取代神作为以色列人惟一焦点的地位。它会成为“生活中所有事务的指引”，触及“心灵的深处”，而且“与个人所有的感情相连接”。锡安山教徒倒转了传统宗教的趋向。犹太人不再被引导朝向一个超越的神，而是在尘世中寻求满足。希伯来语 hagshamah(字面的意思是“具体化”)在中世纪犹太哲学中是具负面意义的词汇，所指的是把人类或物理的属性归于神的习惯。在锡安山教派中，hagshamah 的意义变成满足，是以色列希望在世俗世界中的具体化。神圣的神不再驻足于天国，巴勒斯坦就是“圣地”，与该词最完整的意思分毫不差。



我们在戈登(Aaron David Gordon, 1922年殁)这个早期先驱者改信锡安山教时的写作中,看出它有多神圣。他在47岁以前一直都是正统的犹太教徒和卡巴拉神秘主义者。须发斑白、体弱而病痛缠身的戈登,与年轻的垦荒者一起在田野工作,晚上也与他们手舞足蹈地狂喊着"喜悦!……喜悦!"以前他写道,与以色列土地的重新结合乃是神的启示。圣地已成为神圣的价值,它有一种只有犹太教徒能够触及的精神力量,它创造出独特的犹太精神。当他描述这个神圣性时,戈登使用的是一度被用来描述神秘的神之领域的卡巴拉神秘主义者术语:

犹太人的灵魂乃是以色列土地自然环境的后裔。清明,无限晴空的深处,一个清晰的观点,纯净的雾。即使是未知的神性似乎也在如此的清明中消失无踪,从有限显现的光滑退到无限隐藏的光。这个世界的人不了解在犹太灵魂中,有这清晰的观点及明亮的未知。

最初,这个中东的景观和他自然的祖国——俄国是如此的不同,使戈登觉得可怕而疏离。但他了解他可以劳力使它变成自己的土地。锡安山教徒宣称阿拉伯人忽略对这块土地耕作,犹太人可以借耕作而使它被征服成为自己的土地,而且可以同时把他们从流放的疏离中救赎出来。

社会主义者的锡安山教徒称他们的先驱运动为"劳力的征服",他们的社会主义社区变成他们世俗的修道院,他们在此平等地生活并完成他们自己的救赎。他们对土地的耕种遂导致再生和博爱的神秘体验。诚如戈登解释道:

只要我的双手逐渐习于劳力,我的眼与耳便学会如何观察与倾听,而我的心也会知道内涵其中的事物,我的灵魂也学会在山顶跳跃、上升和飞扬——散播到那未知的广阔天地,去拥抱周围所有的土地、世界和其中所有的事物,并且看它自己被拥在整个宇宙的怀抱里。

他们的工作是世俗的祈祷。大约在 1927 年,年轻的先驱者兼学者但却是筑路工人的史科隆斯基 (Avraham Schlonsky, 1900—1973),给以色列的土地写了这首诗:

好母亲,为我穿上许多颜色的亮丽袍子,
在晨曦中引领我开始一天的辛劳。
我的土地被像礼拜披肩的晨光所包裹。
突出的房子好像额上的护符,
石头以手铺成,溪流如经匣的绳带。
在此可爱的城镇说出对造物的晨间祷词。
而你的儿子阿夫拉罕也在众多创作者中,
他是以色列一位筑路的诗人。

锡安山教徒不再需要神,他自己就是造物者。

其他的锡安山教徒则保持较传统的信仰。卡巴拉神秘主义者古克(Abraham Isaac Kook, 1865—1935)乃是巴勒斯坦犹太人的首席犹太教士。在他来到以色列这块土地之前,他与异教世界几无接触。他坚称,只要侍奉神的概念被定义成对某个存有的服务,和宗教的理想与责任分开,它就无法“从注意特定存有的不成熟看法中解放出来”。神不是另一个存有,不可知的神超越人格等所有的人类概念。把神想成是某种特定的存有,乃是偶像崇拜和原始心态的表征。古克很深入犹太教传统,但他并不对锡安山教派的意识形态感到惊讶。是的,这些劳动者相信他们已抛去宗教,但这无神的锡安山教派只是一个阶段。神在先驱者身内运作,神圣的“火花”陷在这些黑暗的“外壳”中,正等待着救赎。不论他们是否这么想,犹太人本质上便与神不可分,而且在不知情的状况下完成神的计划。在流放期间,圣灵离开了他的子民。他们在犹太会堂与研究厅中,把圣灵的显现掩藏起来,但不久以色列将变成世界的精神中心,而向异教徒指示真正的一神概念。

神已死

这种宗教精神也可能是危险的。对圣地的奉献将导致我们今日对犹太基本教义派的偶像崇拜。对历史的"伊斯兰"奉献也在穆斯林世界造成类似的基教派。犹太教徒与穆斯林都在黑暗的世界中,为找出意义而挣扎。历史的神似乎抛弃了他们。锡安山教徒恐惧他们的人民最后将被清除是正确的。对许多犹太人而言,传统对神的概念在犹太人大屠杀之后,便成为不可能。诺贝尔奖得主威瑟尔(Elie Wiesel)在匈牙利的童年时期只为神而活,他的生活被犹太《大法典》的训练所塑造,而且希望有一天能被传授进入卡巴拉的奥秘中。当他还是个孩子时被带到奥斯威辛(Auschwitz)和布卜 :得(Buchenwald)集中营。他在死亡集中营的第一个晚上,看着黑烟从他母亲和姊妹尸体被丢入的焚化炉中袅袅升空时,他知道这些火焰已将他的信仰永远地吞噬了。他所在的世界乃是实际上相当于尼采所想像的无神世界。"我永远忘不了那永远夺去我生存欲望的夜间静默。"多年后他这么写道,"我将永远忘不了那些谋杀我的神、我的灵魂,以及把我的梦想化为灰烬的时刻。"

有一天,德军盖世太保吊死了一个小孩。甚至黑衫党(SS,德国秘密警察)也对在成千旁观者前吊死一名年轻男孩的景象而感到不安。威瑟尔回忆道,这个有张"悲眼天使"般脸庞的孩子,静静地,脸色土青苍白,而且几乎是沉静地走上绞刑台。在威瑟尔后的一名囚犯问道:"神在哪里?他在哪里?"那个孩子半个小时后才断气,其间囚犯们被迫要看着他的脸。同样的人又问道:"神现在何处?"而威瑟尔则在心中听到一个声音说出这样的答案:"他在这里——他在这绞刑台上被绞死了。"

陀斯妥也夫斯基曾说,仅仅一个小孩的死亡也无法令神接受,但即使对非人性不陌生的他,也无法想像小孩在这样的情况下死去。奥斯威辛集中营的恐怖,是对许多传统一神概念的严峻挑战。哲学家失落在超越、冷漠中的遥远上帝,变得令人无法忍受。许多犹太人不再能接受《圣经》中一神现身于历史的概念,他们和威瑟

尔一样地说，这个神已死在奥斯威辛集中营了。像是将我们放大的位格神也充满了困难。假如这个神是全能的，他应能防止大屠杀的发生；假如他不能防止它的发生，他便是无能而且无用；假如他能而不愿如此做，那么他就是个怪兽。犹太人并不是相信大屠杀结束了传统神学的惟一民族。

但同样真实的是，即使在奥斯威辛集中营，有些犹太教徒仍然继续研读《大法典》，遵行传统的祭礼，并不是因为他们希望神会解救他们，而是因为它有道理。有个故事说，有一天在奥斯威辛，某个犹太人团体审判神。他们对他定以残酷和背叛之罪。和雅各一样，他们在这个亵渎的行为中，无法从对邪恶与苦难的普通答案中得到慰藉。他们认为神没有借口，也没有酌情减轻量刑的条件，于是他们判他有罪而且推定为死刑。犹太教士宣读了判决书。然后他抬起头说：审判结束，晚祷的时候到了。



“神”有未来吗？

神的概念如何存续

公元 2000 年逐渐迫近，人类已知的世界却似乎与我们渐行渐远。数十年来，人类在生活中深知自己创造的武器能够摧毁地球上所有的生命。冷战可能结束了，但新世界的秩序看来和旧世界同样可怕，我们可能面对生态的惨剧。爱滋病毒的威胁是一场无法控制后果的黑死病。在未来二、三代之内，地球上的资源将不足以供应为数过多的人口。数以万计的人将死于粮荒及旱灾。虽然数代前的人类祖先便感觉到世界末日的迫近，但我们今日要面对的未来确实无法想像。

神的概念如何在未来存续下去？过去 4000 年来，神的概念已不断经过调整，以符合当代社会要求，然而本世纪以来，越来越多的人不再认同这个概念。宗教概念一旦不见效用，便会逐渐消退。可能神真的是个老旧概念。美国学者贝格(Peter Berger)指出，人类将自己的时代与过去相比较时，经常应用双重标准。当过去被分析得只具相对价值时，我们对目前的理解则不受此限，当下的立场因而变成绝对了。因此，“新约圣经的作者被认为受到他们那个时代错误意识的折磨，但分析者却将他时代的意识视为纯粹的智识福音。”19 世纪和 20 世纪早期的世俗论者，于是把无神论视为科学时代中不可逆转的人类处境。

支持此一观点的证据很多。在欧洲，教堂越来越空荡，无神论不再只是少数智识先驱痛苦争取到的意识形态，而是普遍风行的心理状态。过去这种情况总是由神的某种观念所造成，但是现在它似乎与有神论毫无内在关联，而变成世俗化社会中对生活经验的

直接反应。就像是围绕在尼采的狂人四周好玩的民众一样，多数人并不认为神不存在的生活有什么不对。更有人因为神的消失而得到正面的解脱。你我这些对宗教有过痛苦经验的人，则觉得祛除孩童时代令我们感到恐惧的神真是一大解放。不需要再面对充满复仇心态的神，真是很棒的感觉，因为如果我们不遵守他的规则，他便威胁要永远谴责我们。现在我们享有全新的思想自由，不需要蹑手蹑脚的绕过刁难人的信条，可以大胆地按照自己的想法行事，也不再会有不诚实的沉重失落感。我们认为自己经验到的可怕神祇，就是犹太人、基督徒和穆斯林真正的神，而不了解那只是不幸的意外罢了。

但是它也带来了空虚寂寞。萨特（Jean-Paul Sartre, 1905—1980）谈到神所在的人类意识中有神塑造的空洞。不论如何，他坚持认为就算神真的存在，仍然有必要拒绝他，因为神的概念否定了人类的自由。传统的宗教告诉我们，必须按照神的人性概念，才能成为完全的人。其实不然，我们应该把自己视为自由的化身。萨特无神论不是可供慰藉的信条，而其他存在主义论者则视神的不存在为人类正面的解脱。梅洛庞蒂（Maurice Merleau-Ponty 1908—1961）论证说，神不仅不能增加我们的想像力，反而否定它。因为神代表绝对的完美，我们便无事可做，也无事可成。加缪（Allbert Camus, 1913—1960）提倡英雄式的无神论。人类应大胆的排拒神，以便释放出对其他人的关怀。一如既往，无神论者确有其见解。过去神确实被用来阻碍人类的创造力，如果他是解答所有可能的问题和提供人生意义的惟一答案，那么他确实会窒息我们的惊奇感与成就感。热情、奉献的无神论者，可能比一位软弱或不当的有神论者更具宗教情怀。

叙述无效

1950年代的逻辑证论者如爱耶尔（A. J. Ayer, 1910—1991）曾质疑信仰神是否有意义。自然科学被视为知识的惟一可靠来源，因为它可以经由实验来证明。爱耶尔并不质疑神存在与否，而是怀疑

神这个概念是否有意义。他辩称如果某项叙述没有证明的过程，或不能被证明是错误的，则这项叙述无效。“火星上面有生命”并不是没有意义的叙述，因为只要人类科技够进步，便可证明这项叙述真确与否。同样的，当相信“天上有老人”的天真信仰者说“我相信神的存在”时，他的叙述并不是没有意义，因为我们死后便能知道这件事情的真相。反而是较成熟的信仰者会有问题。他们说：“神不是我们所了解的那种存在”，或“神不是人类语言意义下的良善”便是例证。这些叙述太过含混，而且不可能得到证实，因此这些声明是无意义的。正如爱耶尔所说的：“有神论是如此令人困惑，而‘神’的意义在语句中是如此的不连贯，无法被证明为真或伪，以致要论及相信或不相信，信仰或不信仰的问题，在逻辑上是不可能的。”无神论和有神论一样的含糊不清而没有意义。“神”这个概念没有任何可否认或怀疑之处。

和弗洛伊德一样，实证主义者认为宗教信仰代表的是科学所要克服的幼稚心理。自 1950 年代以来，语言哲学家便批判逻辑实证论，认为爱耶尔的实证原则本身即无法得到证明。当代人类对于只能解释物理世界的科学，不大可能抱持乐观的态度。史密斯(Wilfred Cantwell Smith)指出，就在科学史无前例公开的把自然世界从人类分离出来的那一段时期，逻辑实证论者也成为科学成员的一分子。爱耶尔所指称的那一类叙述对科学的客观事实非常适用，但对不是那么截然划分的人类经验便不合适。就像诗或音乐一样，宗教不适用于这一类的论述和验证。近代的语言哲学家如福录(Antony Flew)便辩称，寻找自然的解释比宗教的解释更具理性。旧有的“证明”没有用了，认为宇宙是经由设计的论证已告崩解，因为我们需要到系统外去了解自然现象是由它们自己的规律，或由“某种外在的事物”造成的。把人类视为偶然或有缺陷之存有的论证不能证明什么，因为尽管解释是终极的，却不是超自然的。福录不如费尔巴哈、马克思或存在主义者乐观。没有极度痛苦和英雄式的反抗，只是客观的把理性和科学认同为进步的惟一途径。

然而，并不是所有的信徒都会向“神”寻求宇宙的答案，许多人了解到这些证明只会扰乱注意力。只有那些习惯性以字面意义阅

读《圣经》，并将教条当成客观事实加以解释的西方基督徒才觉得受到科学的威胁。那些在他们的理论系统中容不下神的科学家及哲学家，通常把神的观念当成"第一原因"，而此概念在中古世纪时，终究为犹太人、穆斯林及希腊正教的基督徒所抛弃了。他们所寻求较主观的"神"，无法被视为一放诸四海皆准的客观事实来加以证明。它不可能在宇宙的物质系统中找到，佛教的涅槃也是如此。

激进神学家

1960年代激进神学家则比语言哲学家更夸张，这些神学家热切的追随尼采，并宣称神死了。在《基督教无神论福音书》(*The Gospel of Christian Atheism,* 1966)一书中，作者阿堤滋（Thomas J. Altizer)宣称：神死了的"好消息"将我们从一个暴虐超越神祇的奴隶中解放出来，"只有借着接受，甚至祈求自己经验中的神死去，我们才能自超越和疏离中解放出来，这疏离与超越一度因神在基督中自我异化，而变得空虚黑暗。"

阿堤滋以神秘的字眼谈到灵魂的黑夜和被抛弃的痛苦。神之死代表的乃是神再度变得有意义之前的必要沉默。我们所有的旧有神性概念都必须先死去，神学才能再生。我们现在等待的乃是一种能使神再变成可能的语言及方式。阿堤滋的神学属于一种热情的辩证，他攻击黑暗的无神世界，以使它失去神秘性。而范柏仁(Paul Van Buren)的主张则较为精确且具逻辑性。在《福音的世俗意义》(*The Secular Meaning of the Gospel,* 1963)一书中，范柏仁声称我们已无法再论及神在这个世界的显现。科技已使得古老的神话不再见效。"天上老人"这个单纯信仰已明显的不复存在，取而代之的是对神学的成熟信仰。人类必须放弃神，并信奉来自拿撒勒的基督。福音是"解放他人的自由人带来的好消息"。拿撒勒的基督是一位解放者，是"界定何谓人类的人"。汉弥尔顿(William Hamilton)在《激进神学与神之死》(*Radical Theology and the Death of God,* 1966)一书中指出，激进神学发源于美国这个具乌托邦倾向，却没

有自己伟大神学传统的国家。神之死的意象代表科技时代的混乱与野蛮，它使得以传统方式相信《圣经》里的神成为不可能。汉弥尔顿本人认为此一神学气氛，在20世纪成为清教徒的生活方式。马丁路德已经离开修道院，走入世俗世界。同样的，他和其他基督教激进分子也确已成了世俗之人。他们远离过去神的圣洁之地，而要在科技、权力、性欲、物质及城市的世界中，找寻他们的邻居耶稣。当代世俗社会的人不需要神。汉弥尔顿内在并没有神塑造的漏洞，他会在俗世中找到自己的解答。

这个60年代快活的乐观主义也有它沉痛的一面。当然，激进分子认为许多人已不可能接受谈论神的古老方式，这是没错的，但90年代令人悲哀的是，人们根本感觉不到解放和曙光的到来。此时，甚至主张神之死的神学家也备受批评，因为他们的观点代表的是生活富裕的中产阶级美国白人。黑人神学家如孔恩（James H. Cone）质疑说，白人怎么认为自己有权力透过神之死而得到自由，而实际上却以神之名奴役黑人。犹太神学家鲁宾斯坦（Richard Rubenstein）则无法了解他们如何能在纳粹大屠杀后，这么快就肯定没有神的人类社会。他本人深信被想像成历史之神的这个神祇已在奥斯威辛集中营永远死去。然而，鲁宾斯坦并不认为犹太人可以扬弃宗教。在欧洲，犹太人几乎绝种后，他们不可切断自己的过去。然而，自由派犹太教所主张之良善、道德的神也不好。这个神被保护得太好了，它无视生命中的悲剧，而一味认为世界终将改善。鲁宾斯坦偏好的神是犹太神秘主义者的神。他深为路里亚"神是自我外推"的教义而感动，这个教义主张因为有神主动自我外推的行为，才有这个世界的诞生。所有神秘主义者皆视神为虚无，人类来自虚无又回到虚无。鲁宾斯坦赞同萨特的主张，认为生命是空的，他视神秘主义者的神为进入这种人类虚无经验的一种想像方式。

无能的神是无用的

其他犹太神学家同样认可路里亚卡巴拉（Lurianic Kabbalah）犹太神秘哲学。约纳斯（Hans Jonas）相信在奥斯威辛大屠杀后，犹



太人无法再相信全知的神。神在创造这个世界时，他便自愿局限自己，并分担人类的弱点。如今，他不能再如此做，人类必须以祈祷和犹太律法重新恢复世界与神性的完整。英国神学家雅各（Louis Jacobs）则不赞同这个概念，并认为神自我疏离这个意象粗糙而具拟人化倾向，这个意象鼓励我们以太过表面的意义探求神创世的答案。神并没有局限自己，并没有在呼气前屏住呼吸。一个无能的神是无用的，而且不可能是人类存在的意义。人类最好回归古典对神的解析，把神看成比人类伟大，而且他的想法和方式也和我们不同。神可能无法理解，但人们可以选择信任这位不可名状的神，即使在无意义中也可以肯定某种意义。天主教神学家汉斯·昆（Hans Kung）和英国神学家雅各的意见一致，对人类的悲剧宁愿有一个比空想的神之自我外推神话更合理的解释。他指出，人类不能信仰一个软弱的神，而要相信一个能使人坚强到足以在奥斯威辛集中营祈祷的活生生的神。

位格神必须淘汰

仍有部分人士认为可以从神的概念中找出意义来。瑞士神学家巴特（Karl Barth, 1886—1968）便反对强调宗教经验之施莱马赫的自由派新教。他同时也是反对自然神学的先驱分子。他认为试图以逻辑的语言来解释神是极端错误的，这不仅是因为人类心灵的局限，更因为人性自从伊甸园的堕落便腐化了。因此人类塑造有关神的任何自然概念都注定是有瑕疵的，而崇拜这样的神等于是偶像崇拜。有关神的知识之惟一有效的来源乃是《圣经》。这似乎是全世界最糟糕的说法：经验没有用；排除掉自然因素；人心是腐化且不值得信任的：而且不可能由其他信仰学习到什么，因为《圣经》是惟一有效的启示。以理智的力量陈述如此偏激的怀疑论，却同时对《圣经》记载的事实抱持毫不质疑的全盘接受态度，似乎是不健康的。

保罗·蒂利希（Paul Tillich, 1868—1965）相信传统西方有神论的人格化神必须淘汰，但他也深信宗教是人类所必须的。根深蒂

固的焦虑已是人类存在状态的一部分，这不是神经过敏，因为这种焦虑是无法拔除的，也不是任何心理治疗能够医好的。随着躯体的日益老化我们会不断有失落感和死亡的恐惧。蒂利希赞同尼采的说法，人格化的神是个有害的概念，应该除去。

干扰自然事件或是自然事件独立原因的“位格神”概念，使得神变成其他事物之外的自然物体。他是其他物体中的一个，是其他存有中的一个。也许他是最崇高的，但却只是一个存有罢了。这不仅摧毁了物质系统，同时更破坏了任何有意义的神的概念。

一个不断和宇宙无事瞎忙的神是荒谬的，干扰人类自由和创造力的神是暴君。如果神被视为他自己世界中的自我，与神性相关的自我，以及与结果分离的原因，则“他”成了某个存有，而不是绝对存有本身。一位无所不在、无所不知的暴君，和世俗的独裁者没有两样，他们把每个人、每件事变成只是受其控制的机器齿轮。反抗这种神的无神论主张是能够得到充分支持的。

找出超位格的神

反之，我们应试着找出一位超越位格神的“神”。这种想法并不新鲜。自圣经时代开始，有神论者已意识到他们所祈祷的神具有矛盾的本质，他们也意识到这个位格神要靠本质上超位格的神性加以平衡。每篇祷词都是一个矛盾，因为它试图要与那无法以言语沟通的对象交谈。它要求恩赐的对象在请求还没有提出前就已决定是否赐与，它称为“祢”的神乃是绝对存有本身，他比我们的自我更接近“我”。蒂利希偏好将神定义为存有的基础。参与这位超越“神”的神，并不致使我们远离这个世界，反而使我们融入现实之中，使得我们回归自己。人类必须应用象征来谈论绝对存有本身，以字面上的意思或写实的方式称呼它是不正确，也不真实的。千百年来，“神”、“神的眷顾”及“不朽”这几个象征使得人们得以忍受生死的恐惧，然而在这些象征失去其力量后，恐惧与疑虑便出现了。曾有



这种恐惧及焦虑经验的人，应寻求那超越已失去象征力量而声誉不彰的有神论“神”之上的神。

在对神职人员以外的人们说话时，蒂利希偏好以“终极关怀”取代“存有基础”这个专有名词。他强调，“神之上的神”这个概念所代表的人类信仰经验，并非独立于人类情感或理智经验之外的另一种特殊状态。我们不能说：“我现在有一种特殊的‘宗教’经验”，因为神是先于宗教经验，而且也是我们勇气、希望及沮丧种种情绪的基础。宗教经验并不是拥有自己名称的独特状态，而是普遍存于所有人类经验之内。早于一个世纪前，费尔巴哈便持同样的看法，他说神是无法从正常的人类心理状态分离的。这种无神论如今已经转型成新的有神论。

自由派神学家一直想了解能否信任当代的知识界，以及把自己融入成为其一部分的可能性。在塑造他们有关神的概念时，他们转向其他学科：科学、心理学、社会学以及其他的宗教。同样的，这并不是一种新的尝试。由这层意义来看，在把柏拉图学派哲学引人耶和华的闪族宗教时，3世纪亚历山大城的奥利根及克莱门早已是自由派的基督徒了。耶稣会士德日进 (Pierre Teilhard de Chardin, 1881—1955)将他对神的信仰与当代科学结合起来。德日进是一位对史前生命有特殊兴趣的古生物学家，他把自己对生命演化的认识写成一种新的神学。他把整个演化竞争看成是神圣的力量，将宇宙由物质推进到精神，再到人格，而最后超越人格到达神格。神内涵于世界且展现于世界，因此世界遂成为他亲临的圣礼。德日进建议，基督徒应该培养歌罗西书及以弗所书中耶稣所代表的宇宙观，而不要只专注于耶稣的人身，从这观点看来，耶稣是宇宙的“终极点”，是当神成为全体时的演化过程最高峰。《圣经》说神就是爱，而科学则告诉我们，自然世界朝向愈益复杂的方向演进，同时又在分歧中朝向更高的统一发展。这种分化中具统一的描述，乃是以另一种方式来看待赋予宇宙生命的爱。德日进被批评为太过于把神和这个世界等同，而使得神的超越性全然丧失，但他这种此岸 (this-worldly) 神学，是值得击掌欢迎的变化，它与一向被认为是天主教精神的“轻看世俗”大不相同。

1960年代美国威廉斯（Daniel Day Williams，生于1910）发展出我们熟知的过程神学(process theology)，它也同样强调神与世界的统一。威廉斯深受英国哲学家怀特海（A. N. Whitehead, 1861—1947)的影响，后者认为神不可分离的与世界过程纠结在一起。虽然怀特海已证明视神为自我独立而无感情的另一个存有是没有意义的，但另一方面却发展出先知预言式的当代神之悲悯概念：

我坚决认为，当神持续参与存有者的社会的生活时，他确会受苦。他参与世界的苦难乃是了解、接受和以爱转化世界苦难的绝佳实例。我肯定神的同情悲悯。没有了它，我不知道神的存在有何意义。

他形容神为"同情而了解的伟大伴侣和受难同伴"。威廉斯喜爱怀特海的定义，他喜欢称神为世界的"行为"或者"事件"。设定超自然秩序以对抗人类经验的自然世界是错误的，存有的秩序只有一个。然而，这不是化约主义。在我们的自然概念中应该包括所有一度看似奇迹的憧憬、能力及潜能。它也包括佛教徒一向肯定的"宗教经验"。当被问到是否认为神与自然分离时，威廉斯回答说他无法肯定。他憎恨希腊的冷漠无情概念，认为那几乎是亵渎的，它所呈现出的神是遥远、漠不关心而自私的。他否认自己倡导泛神论。他的神学纯粹在修正导致异化了神的不平衡状态，这样的神自奥斯威辛和广岛的悲剧后，便不可能被接受了。

各自发展的神概念

其他神学家则对当代社会的成长较不乐观，意图维持神的超越性，以作为对人类的挑战。另一耶稣会士拉纳(Karl Rahner)则发展出一套更具超越性的神学，它把神视为至高无上的奥秘，而耶稣则是人类所能达到境界的显现。罗能根(Bernard Lonergan)同样强调超越性，以及相对于经验之思想的重要性。只有理性是无法达到它所寻求的梦想，它不断对抗理解的障碍，从而要求我们改变态

度。在所有的文化中，人类都被同样的无上命令所驱使，要聪明、要负责任、要合理、要有爱心，必要的话，还要改变。因此，人性的本质要求我们超越自己以及自己既有的想法，而这项原则正显示出，在人类严肃探讨的本质中有所谓的神性呈现。然而瑞士神学家巴尔塔撒（Hans Urs von Balthasar）认为我们不应从逻辑和抽象中寻求神，而应自艺术中寻找，天主教的天启在本质上一向是人世化的。在对但丁和波拿文都拉的精辟研究中，巴尔塔撒证明天主教徒是以人类形象来了解神的。他们对仪式姿态、戏剧以及伟大天主教艺术之美的强调显示，神要靠感官来发掘，而不只是靠人类较理性及抽象的器官。

穆斯林及犹太人也试图回归过去，以发掘适用于现代社会的一神概念。知名的巴基斯坦神学家阿匝德（Abu al-Kalam Azad，1959年殁）回到《古兰经》去挖掘了解神的方式，不致因过于超然而使神成为无用者，也不至于太人格化而使其变成偶像。他指向《古兰经》论述的象征性本质，一方面说明隐喻性、比喻性以及拟人化描述之间的平衡，另一方面也不断提醒我们神是不可被类比的。其他的穆斯林神学家则重新由苏非神秘主义者身上寻求神与世界之关系的见解。瑞士籍苏非神秘主义者苏安（Frithjof Schuon）复兴了后来被认为是伊本·阿拉比所发明的存有惟一性教义。此教义强调因为神是惟一的真实，只有他存在，而且这个世界本身便是神圣的。他附带澄清指出，此一神秘真理只有在苏非教派的神秘教义下才得以明了。

其他伊斯兰神学家则使神更能为大众接近，且更能与当时的政治挑战契合。在伊朗革命之前，年轻的非神职哲学家沙里阿堤博士（Dr. Ali Shariati）便自受过教育的中产阶级中吸收数量惊人的信众。尽管其他伊斯兰教学者对沙里阿堤的宗教大多不表赞同，但他仍为吸收这批学者反抗伊朗国王的主要关键。在示威游行中，群众经常并举着沙里阿堤和霍梅尼的照片。沙里阿堤深信西化造成穆斯林与其文化根源的疏离，而要改善此一混乱的秩序，穆斯林必须重新解释他们信仰中的古老象征。穆罕默德也完成过同样的工作，他赋予"朝圣"这个古代异教礼仪一神论的意义。在其著作《朝圣》

(*Hajj*)中，沙里阿堤带领读者完成通往麦加的朝圣之旅，逐步诠释每个朝圣者都必须以想像力为他自己创造的动态的一神概念。因此，朝圣者一到达克尔白圣寺，就能体会到"圣寺是虚空"这句话是多么贴切的描述："这不是你的最后终点，克尔白圣寺只是个标志，使你不致在路上迷失，它只是在指示你方向。"克尔白圣寺见证了超越所有人为表达神性的重要性，这些人为的表达方式不应成为目的本身。为什么圣寺克尔白只是个简单的立方体，没有任何点缀及装饰呢？因为它代表"宇宙中神的奥秘：不见形状，不着颜色，不需伪装，不论人类选择、看到或想像的形式或条件为何，都不是神"。朝圣本身乃是后殖民时代众多伊朗人所经历到的疏离感的相反经验。它代表人类调整自己生命，并将其导向那不可名状之神的实存过程。沙里阿堤的激进信仰是很危险的，伊朗国王的秘密警察整肃他并将其驱逐出境，甚至直接造成他在 1977 年死于伦敦。

布 伯

布伯(Martin Buber, 1878—1965)同样也把犹太教视为一个精神过程，以及追求统一性的努力。宗教完全是由与人格化的神接触而形成，而它几乎都在我们与他人接触中出现。这有两种不同的领域：其一为我们以主体客体关系，亦即我——它(I-It)关系，和其他人连接而成的领域。在第二个领域中，我们与他人真正的本质相连，把他们视为目的本身。这是揭示神现身的我 – 祢(I-Thou)关系领域。生命是与神永无休止的对话，而神并不会威胁我们的自由或创造力，因为他从不曾告诉我们他要求什么。我们只能从其显现与必然性来体会神，但真正的意义仍必须靠我们自己找出来。这个观点与多数犹太传统分道扬镳，而布伯对传统经文的注释有时也被歪曲了。身为一位康德学派的哲学家，布伯无暇顾及他认为疏离的犹太律法，神不是制定律法者！我 – 祢的接触意即自由和自发，而不是过去传统的重担。然而戒律仍为多数犹太精神的中心，这点可以用来解释基督徒比犹太人更易接受布伯的原因。

布伯体认到，"神"这个名词一直受到污蔑和贬抑，但他拒绝放



弃它。“我在哪里找一个和它对等的字，在哪里找一个形容相同真实的字？”它蕴含极伟大而复杂的意义，并且有许多神圣的相关意义。不过，那些抗拒“神”这个字眼的人必须受到敬重，因为已有太多令人战栗的事是以其名义而做的。

我们很容易了解为什么有人提议对“终极事物”要保持一段静默，以便使误用的字得以恢复原义。但这本是恢复这些字原义的方式。我们无法消解“神”这个名词，无法完全掌握其意义，仅管它受到污染和严厉批评，我们将它由地面提升起来，超越伟大的苦难之上。

不同于其他的理性主义者，布伯并不反对神话：他发现描述困在世上之神圣火花的路里亚神话具有重要的象征意义。自神的本质中分离出来的火花代表人类的异化经验。当我们和他人发生关连时，将可重新恢复原始的统一，并减少世上的疏离。

布伯回归《圣经》及哈西典教派。海斯修耳（Abraham Joshua Heschel, 1907—1972）则回归到犹太法律博士及《大法典》的精神之中。不同于布伯的是，他相信戒律可帮助犹太人正视当代社会非人性的层面。它们是实现神的需要而非人类需要的行动。现代生活的特色是非人性化和剥削，连神也被贬降为可被操控的事物，并使它为我们的需要提供服务。因此，宗教便变得呆滞而无趣。我们需要一种“深层神学”来深入挖掘下层结构，并回复原始的敬畏、奥秘及惊奇，尝试要以逻辑证明神的存在是没有用的。对神的信仰源自一种和概念以及理智无关的立即领悟。假如要使它产生神圣感，我们就必须以读诗的隐喻性方式来读《圣经》。戒律也应被看成是训练我们，依神的精神而活的象征方式。每一条戒律都在应对世俗生活的每个细节，如同艺术作品，戒律的世界自有其逻辑和节奏。最重要的是，我们应意识到神需要人类。他不是哲学家的冷漠之神，而是先知描述的悲悯之神。



海德格尔

本世纪中叶之后，无神论哲学家也对神的概念产生兴趣。在《存在与时间》(*Being and Time*, 1927) 一书中，海德格尔 (Martin Heidegger, 1899—1976) 以近似蒂利希的方式看待绝对存在，虽然他否认那是基督教概念的“神”，亦即它不是特定的存在物，而且和一般的思考领域分隔开来。部分基督徒由海德格尔著作中得到启发，虽然其道德价值因他与纳粹政权的关系而受到质疑。在《何谓形而上学》(*What is Metaphysics?*) 一书中，也就是他在弗莱堡 (Freiburg) 大学的就职演说中，海德格尔发展出许多早已在普罗提诺、假名迪尼斯及爱留根纳作品中浮现的概念。因为绝对存有是“完全的他者”(Wholly Other)，它事实上是“无”(Nothing)——不是任何事物，既非某个物体也非特定的存有。然而它却使得所有其他的存在成为可能。古人早已相信无中不生有，但海德格尔却改写了一切存在来自虚无(ex nihilo omne qua ens fit)的格言。海德格尔的演讲以莱布尼兹问的一个问题做结：“为什么不是虚无，而是存在?”在人类对世界的反应中，这一直是个激起讶异和惊叹的震撼性问题，为什么会有事物存在?在他的另一本著作《形而上学导论》(*Introduction to Metaphysics*, 1953)中，海德格尔以同一问题作为该书的开端。神学相信自己提供了答案，并溯源每一事物到另一种存有，亦即神那儿去。然而神不过是另一个存有，不是完全地他者。海德格尔提供的是有点化约的宗教一神概念——这个概念为许多宗教人士分享——但他常以神秘的语言来谈论绝对存有。他把它当成极度的吊诡来谈论，并形容思维过程为等待或倾听绝对存有，并经验到绝对存有的回归与退缩，这与神秘主义者感觉到神的消失不同。人类无法以思考的方式使绝对存有存在。自古希腊人开始，西方世界的人们一直试着要忘掉绝对存有，而专注在存在物上，这个过程于是导致了当代的科技成就。海德格尔晚年写了一篇名为“只有神能解救我们”(*Only a God Can Save Us*) 的文章，他说当代社会对神消失的体验，能够使人类从对存有者的执著中解放出



来。然而我们无法将绝对存有带回现代的时空下。只能期望在未来能有一个新的开始。

马克思主义、法兰克福学派

马克思主义哲学家布洛赫(Ernst Bloch, 1885—1977)认为神的概念对人类而言是再自然不过的。整个人类生活是朝向未来的,因为我们体会到自己的生命是不完整的而且有待完成。人类和动物不同,我们从不感到满足,而且需索无度。也就是这种特性迫使人类去思考和发展,因为在人生中的每一阶段,我们都必须超越自己,并继续向下一阶段前进。婴儿必须变成学走路的小孩,然后再克服自己的缺点,而成为较大的小孩,依此类推。即使哲学也是从好奇开始,那正是未知与一切尚未开始的经验。社会主义也寻求乌托邦,尽管马克思主义者抗拒信仰,但有希望的地方,就有宗教存在。和费尔巴哈一样,布洛赫眼中的神是人类尚未实现的理想,然而他并不视它为异化,反而认为是人类的基本处境。

德国法兰克福学派的社会理论学家霍克海默(Max Horkheimer, 1895—1973)也认为“神”是可使我们联想到先知的重要理想。不论他是否存在,不论我们“相信他”与否,都是多余的。没有神的概念便没有绝对的意义、真理或道德,伦理变成只是不同品味,心情或幻想的问题而已。除非政治及道德能够在某个程度上包含“神”的概念,否则它们仍只是实用和机巧的,算不上有智慧。若没有绝对,我们便没有理由不仇恨,也没有理由认为战争比和平糟糕。人类最早期的梦之一便是祈求公理(我们不是常听孩子们抱怨说:“那不公平!”)。宗教记录了无数人在面对苦难及错误时的渴望和指控。它促使我们意识到人类有限的本质,我们不希望不公正的世界是最后的答案。

扬弃人格化神

没有宗教信仰的人,应该不断回归到神的历史中已存的重要

主题，事实证明神的概念并不像许多人所想像的那么疏离。然而，20世纪的后半叶，把神看成是巨型人类之人格化神的观念，有逐渐被扬弃的倾向。这个概念并不新鲜。我们在前面已谈过，基督徒称之为“旧”约的《犹太圣经》便出现过类似的过程；《古兰经》从一开始便不像犹太教－基督徒传统，以较不具位格化色彩的名词来指称安拉。三位一体的教义以及神秘宗教系统中的神话与象征主义，都试图说明神是超越位格的。然而这似乎不容易让许多信徒了解。乌尔威治(Woolwich)主教罗宾森(John Robinson)于1963年出版《真诚面对神》(*Honest to God*)一书，阐明他无法再同意那被认为是“客观存在”(out there)的古老位格神，英国舆论随之哗然。德瑞谟(Durham)主教詹钦司(David Jenkins)的许多意见虽然在学术界早已司空见惯，但也遭遇类似的愤怒之声。剑桥以马内利学院(Emmanuel College)院长克匹特(Don Cupitt)就曾被称为“无神论牧师”，他无法接受传统一神论写实的神，而提出基督教的佛教，认为宗教经验的重要性更优于神学。和罗宾森一样，克匹特在智识上已体认到三大主要信仰中，神秘主义者依据更直观方式所获得的洞见。但是神不存在，以及无客观实存之物的概念绝不是新鲜的。

基教派

人们对绝对存有的不适切意象，渐有不能容忍的趋势。这是一种健康的反偶像主义，因为过去神的概念的应用大都造成悲惨结果。1970年代以来最典型的新发展之一，就是被包括三大一神教在内的世界主要宗教称之为“基本教义派”的狂热信仰之兴起。基教派是一种高度政治化的宗教心态，它的看法纯就表面字义而来，而且不具宽容精神。在美国这个易于滋养极端主义者以及天启狂热的国家，基督教的基教派则一直附身于新右派。基教派人士参与竞选活动以废止堕胎合法化，并且推动道德及社会规范的强硬标准。法威(Jerry Falwell)所创的“道德多数”组织在里根政府时代获得令人惊讶的政治权力。其他福音传播者如塞鲁罗(Maurice Cerullo)以字面的意义解释耶稣的话，相信神迹为真正信仰的基本

标记。神将给予信仰者在祷告中要求的任何东西。英国的基教派信徒如乌尔廓哈特(Colin Urquhart)也同样声明过。基督教的基教派信徒似乎不甚关心耶稣的博爱。他们对他们认为是"神的敌人"的人立即加以谴责。他们中多数认为犹太人和穆斯林注定要下地狱,而乌尔廓哈特则辩称所有的东方宗教皆受到魔鬼的启发。

穆斯林世界中类似的发展,已广为西方公众所熟知。穆斯林的基教派分子颠覆过政府,并曾暗杀或以死刑威胁伊斯兰的敌人。同样的,犹太基教派分子也在约旦河西岸占领区和加沙走廊定居下来,誓言要将境内的阿拉伯居民驱逐出去,必要时还将使用暴力。因此,他们相信自己已为即将到来的弥赛亚降临铺好了路。在所有的宗教形式中,基教派乃是极端简化的一种信仰。因此,1990年在纽约被暗杀的犹太教士,也是以色列"极右"(Far Right)阵线最极端的成员卡哈那(Meir Kahane)便曾说:

> 犹太教不存在数个讯息,讯息只有一个。就是做神要做的事。有时候神要我们参战,有时候要我们和平生活……但讯息只有一个:神要我们来到这里创建一个犹太人的国家。

这把犹太人千百年来的发展一笔抹杀,又回归到约书亚书中申命记作者的观点了。因此,听到这种让"神"否定其他民族人权之亵渎言语的人们,会认为愈早把"他"(指神)除掉愈好,就不令人惊讶了。

慈悲的理想

然而,正如我们在本章中所谈到的,这种宗教狂信事实上是远离了神。把这种人类或历史的现象如基督徒的"家庭价值"、"伊斯兰"或者"圣地"作为宗教奉献的焦点,乃是一种新的偶像崇拜形式。在整个漫长的一神历史中,这种正义之战一直是一神教徒的诱惑。它必须被拒斥为不真实的宗教形式。自从部落神祇耶和华残暴地偏袒他自己的族人,犹太教徒、基督徒和穆斯林的神便有了不幸

的开始。后世回归到此一原始风尚的圣战战士，乃是把部落的价值提升到一个无法令人接受的高位阶，而把人为的理想代入挑战我们偏见的超越真实中。他们同时也否定了一个重要的一神教主题：自以色列先知改革古老异教的耶和华崇拜以来，一神教徒的神一直在促进的“慈悲理想”。

我们可由上文了解到，慈悲是轴心时代多数宗教思想的特质。慈悲的理想甚至促使佛教徒在他们的宗教发展方向上做出重大的改变，而把奉献（即巴谛，bhakti）引介到佛陀和菩萨的概念中。先知们坚称，除非整个社会能够施行更公正、更慈悲的风尚，否则神祇的崇拜是没有用的。这些洞见是由耶稣、保罗和诸犹太教士所发展出来的，他们都分享同样的犹太理想，并建议犹太教徒做出重大变革，以便能实现这些理想。《古兰经》把慈悲与公义社会的创建视为改革后安拉宗教的本质。慈悲是特别困难的一种德性。它要求我们超越我们的自我中心思想、不安全感和承袭的偏见等局限。毫不令人讶异的是，在历史上某些时候，三大一神教都没能达到这些高标准。18 世纪期间，自然神教论者拒绝传统的西方基督教，主要是因为基督教已明显变得残酷和不宽容。同样的情形在今天也一样适用。非基教派信徒的传统信仰者，常常也认同他们富攻击性的正义观念。他们利用“神”支持自己的爱与恨，而又把它们归因于神本身。然而那些恭谨参加圣礼，却污蔑属于其他不同族群或意识形态团体的犹太教徒、基督徒和穆斯林，否定了他们基本的宗教真理之一。对那些称自己为犹太教徒、基督徒和穆斯林者而言，宽恕一个不公平的社会体系也同样是不恰当的。历史上的一神教要求的是仁慈而非牺牲，是慈悲而非高雅的礼拜仪式。

信仰祭典崇拜形式宗教者与培养慈悲之神精神者之间，往往有明显的区别。先知们严厉斥责那些认为在寺庙崇拜就足够的同时代人。耶稣与圣保罗都说得很清楚，外在的仪式祭典假如没有慈爱伴随是没有用的，它比发声的黄铜乐器或丁当的铙钹好不到哪里去。穆罕默德则与在古代仪礼中崇拜安拉身旁异教女神，却不实现神的“慈悲”这个真正宗教精神的人产生冲突。在罗马的异教徒世界也有类似的分裂：古老的祭礼崇拜宗教乐于保持现状，而哲学

家则宣讲他们相信可以改变世界的讯息。也许慈悲的一神宗教只为少数人所遵循,大多数人觉得要面对它无可妥协的伦理要求,并达到极致的一神经验是很困难的。自从摩西把律法的石版从西奈山带回后,大多数以色列人宁可以较舒适而古老的仪式,来崇拜他们为自己建立、传统而不具威胁性的神祇形象——金牛犊。最高祭司亚伦(Aaron)亲自监理金刍像的制造。宗教组织本身对先知与神秘主义者带来更高标准的一神灵思,往往听不进去。

当下的关怀

神也被当作不值钱的万灵丹、尘世生活的另一选择以及纵情幻想的对象。神的概念常被用作人们的鸦片。尤其当他被想像成是另一个存有时特别危险,亦即他和我们一样,只是较大较好,并活在充满世俗享乐乐园之天堂。但是“神”原本是用来帮助人们专注于现世,以面对不愉快真实的。即使有种种明显错误的异教徒式的耶和华崇拜,也强调他在世俗时代对现实事件的参与,以有别于礼仪和神话的神圣时代。以色列的先知们以显现在历史事件中的神为名,强迫他们的同胞面对自己的社会弊端,以及即将到来的政治灾难。基督教道成肉身的教义强调活生生世界中的神性内涵。这种对当下的关怀在伊斯兰教中特别明显,没有人比穆罕默德更务实,他是个政治和宗教的天才。前面提过,后来的穆斯林以建设一个公正与高尚的社会来回应他在人类历史中具体显现神之意志的关怀。自太初以来,神便被体会成行动的无上命令。当神——不论是伊勒或耶和华,要亚伯拉罕离开他在哈兰的家人那一刻起,神的崇拜便牵涉到在现世的具体行动,而且往往要痛苦地放弃旧有的神圣义务。

从世界异化出来

这种与旧有关系的脱离也蕴含了极大的紧张。先知们对完全

是另一存在的神圣之神的体验乃是深刻的震撼。他要求其子民也展现出类似的神圣和脱离传统之举，当他和摩西在西奈山上谈话时，以色列人不准接近山脚。人性与神性间的全新鸿沟突然张开，异教的人神一体观为之破裂。因此，人便有从世界异化出来的可能性，这反映出个体不可分割的自主性的初期意识。难怪一神教最终会在以色列人流亡到巴比伦期间生根，因为他们当时也发展出个人责任的理想，这个概念在犹太教和伊斯兰教中都很重要。我们前面提过，犹太教士利用神存在于内心的概念，帮助犹太人培养出人性的神圣权利意识。不过异化一直是三大信仰的一个危险，西方对神的体验一直伴随着罪恶感和悲观的人性论。在犹太教和伊斯兰教中，遵守犹太律法与神意法有时无疑会被视为与服从外在的法律无异，尽管我们前面也谈过，遵守这些法律规范的人是不可能有进一步意图的。

那些宣扬人应自奴性般服从神解脱出来的无神论者，对不恰当却不幸是如此熟悉的神的意象提出抗议。这当然也是基于一种太过人格化的神性概念所产生的。它对《圣经》中神的判断以太过依照字面意义的意象来诠释，而且假定神是天空中的某个“老大哥”。这种以外来律法强加在他不情愿人类奴仆身上的神圣暴君意象必须除去。威胁恐吓而使人民在政治上服从的手段，在1989年秋季苏联共产党政权戏剧化解体后，证明已不再被人接受，甚至是行不通了。“颁布法律者”或“统治者”的拟人化一神概念，是不适于后现代氛围的。但是抱怨一神概念不符人的本性的无神论者，也并不完全正确。我们前面提过，犹太教徒、基督徒和穆斯林发展出非常相似的一神概念，而且也与其他绝对存有的概念类似。当人们试图在人生中找出终极意义与价值时，他们的心似乎是朝向某个特定方向的。他们并不是被迫如此，这似乎是出自人性之自然。

伊斯兰哲学的尝试

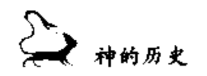
如果情感不要降格变成纵情、富侵略性或不健康的情绪主义，则它们需要批判理智的指导。神的经验必须赶得上当前其他的狂

热主义，包括心灵的狂热主义在内。伊斯兰哲学的尝试乃是企图将神的信仰与穆斯林、犹太教徒以及后来西方基督徒的新理性主义崇拜加以联系。穆斯林与犹太教徒最终还是从哲学中撤出。他们认定理性主义有它的用途，特别是在科学、医药和数学等经验研究上，但在讨论超越概念的神时却不全然合适。古希腊人已觉察到这点，而且很早就发展出对他们自己的形而上学的不信任。以哲学方法讨论神的缺点之一是，它会让无上的神听起来只是另一个存有，所有存在事物中最高等的一种，却不是完全不同构造的真实。但是伊斯兰哲学的尝试却很重要，因为它重视把神与其他经验联系的必要性——假如它只是要确定这种联系可能性范畴的话。把神推入一个与智性隔离、神圣却自我封闭的领域，是不健康也不自然的。它可以促使人们思考，我们不一定要把高雅、理性的一般标准应用在应由“神”启发的行为上。

伊斯兰哲学从一开始便与科学有关。是他们对医药、天文学与数学的热情引领最初的穆斯林哲学家以形而上学术语来讨论安拉。科学使他们的未来产生重大变化，他们发现自己不能以与其穆斯林同胞一样的方式来思考神。哲学的一神概念与《古兰经》的看法截然不同，但是伊斯兰哲学家确实恢复了某些在当时伊斯兰世界中可能丧失的洞见。因此《古兰经》对其他宗教传统抱持极为正面的态度，穆罕默德并不认为他建立了全新的惟一宗教，并且相信所有正确引导的信仰都来自同一个神。然而到了 9 世纪，伊斯兰世界却逐渐失去这个洞见，而开始推行视伊斯兰教为惟一真正宗教的伊斯兰崇拜。伊斯兰哲学家回归到较古老的普遍主义者的途径，尽管他们以不同的方式完成它。今天我们也拥有类似的机会。在这个科学年代，我们不可能以先祖的方式来思考神，但是科学的挑战可以帮助我们对某些古老的真理加以重视。

创世是《古兰经》的中心教义

我们知道爱因斯坦欣赏神秘的宗教。尽管他有著名的“神不掷骰子”的说法，但他并不认为他的相对论会影响神的概念。在1921



年一次访问伦敦期间，爱因斯坦被坎特伯雷大主教问到有关相对论对神学的引申意义。他回答说："没有任何意义。相对论是纯粹科学的东西，与宗教毫无关系。"当基督徒对史蒂芬·霍金（Stephen Hawking）这类不把神放在其宇宙论中的科学家感到震惊时，他们或许仍然以拟人化的概念，把神想成是一个能像我们一样创造世界的存有。但创世并不是以这种字面意义来理解的。视耶和华为创造者的兴趣，一直到犹太人被放逐到巴比伦才进入犹太教。这个概念对希腊世界乃是陌生的，从无中创世一直到公元341年的尼西亚会议（Council of Nicaea）才正式成为基督教的教义。创世是《古兰经》的中心教义，但就像所有它对神的称呼一样，这乃是不可言喻真理的一种"寓言"或"象征"。犹太人和穆斯林的理性主义者认为它是个困难而有疑义的教义，许多人并拒斥它。苏非神秘主义者和卡巴拉神秘主义者都赞同古希腊的"流出"隐喻。不管怎么说，宇宙论并非对世界起源的科学描述，原本是对宗教与心理真实的象征性说明。因此穆斯林世界对新科学的骚动几乎不存在。前面我们提过，近代的历史事件比科学对传统的一神概念更具威胁。但在西方，一种比较以字面意义理解《圣经》的态度却由来已久。当某些西方的基督徒觉得他们对神的信仰被新科学侵蚀时，他们或许把神想像成是牛顿的伟大"技工"，这个人格化的神概念或许不仅应以宗教，也应以科学的理由加以拒斥。科学的挑战或许使教会感到震撼，因而对《圣经》故事象征性的本质有了全新的体认。

把女性质素引介到神性中

位格的一神概念在今天对各种人而言，都愈来愈不能接受，不论是道德界、智识界、科学界或宗教界。因为"他"的性别，女性主义者也对自部落异教时代起，便是男性的位格神祇感到厌恶。但是，以"她"来称呼——而不是以辩证的方式——则可能也一样有局限，因为它把不可限制的神局限在纯粹人类的概念范畴中。在西方风行已久，把神视为是无上存有的古老形而上学概念，也不让人觉得满意。哲学家的神现在已是过时理性主义的产物，因此传统对其

存在的“证明”也不再管用。哲学家的神被启蒙时代自然神论者广泛的接受，可说是迈向当前无神论的第一步。就像古代的苍天之神一样，这个神祇离人与尘世是如此的遥远，他因此很容易便成为无用的神，而淡出我们的意识之外。

神秘主义者的神或许代表了另一种可能。神秘主义者长久以来坚称，神不是“另一个”存有，他们宣称他并非真的存在，而且最后称它为“无”。这个神与我们世俗社会的美学心境，以及它对绝对存有不当意象的不信任相契合。神秘主义者不把神看成是可用科学验证示范的客观“事实”，反而宣称他是在存有基础上神秘体会到的主观经验。这个神要通过想像才能触及，可以被视为是一种艺术形式，和其他表达生命中那不可言喻的奥秘、美丽与价值之伟大艺术象征类似。神秘主义者曾经用音乐、舞蹈、诗、小说、故事、绘画、雕刻与建筑表达那超越概念的“真实”。然而，就像所有的艺术一样，神秘主义必须要有理智、训练与自我批评，以使它免受纵情的情绪主义和心理投射的侵害。神秘主义者的神甚至可满足女性主义者，因为苏非神秘主义者与卡巴拉神秘主义者一直试图把女性的质素引介到神性中。

神秘主义被视为是密教训练

然而他们也有缺点。因为撒巴台的惨败事件和后期苏非派没落的缘故，神秘主义一直遭到许多犹太教徒和穆斯林的怀疑。在西方，神秘主义从不曾是主流的宗教狂热。新教徒与天主教改革者不是禁止它就是将它边缘化，而理性的科学时代也不鼓励这种模式的感知。自从 1960 年代以来，对神秘主义新兴的兴趣以对瑜伽、静坐和佛教的狂热展现出来，但是此一途径却不易与我们讲求客观、经验性的心态调和。它需要专家指导下的长期训练，并投资相当多的时间。神秘主义者必须辛勤努力以获取对“神”（许多人不接受这个名称）的真实感。神秘主义者通常坚持要人类以与投注于艺术创作同等的关心与注意力，刻意为他们创造出这个对神的感觉来。对习惯于快速满足、速食和立即沟通社会中的人们而言，它极不可能

对他们产生吸引力。神秘主义者的神不是随手可得，也不能预先包装好。他的体验不可能像信仰复兴运动者的讲道师那样，快速地聚集拍掌唱和的聚会成员而创造出立即的狂热。

纠缠的藤蔓刻画着天空
就像残破竖琴的断弦，
所有在附近出没的人类
都在寻找他们家居的火苗。

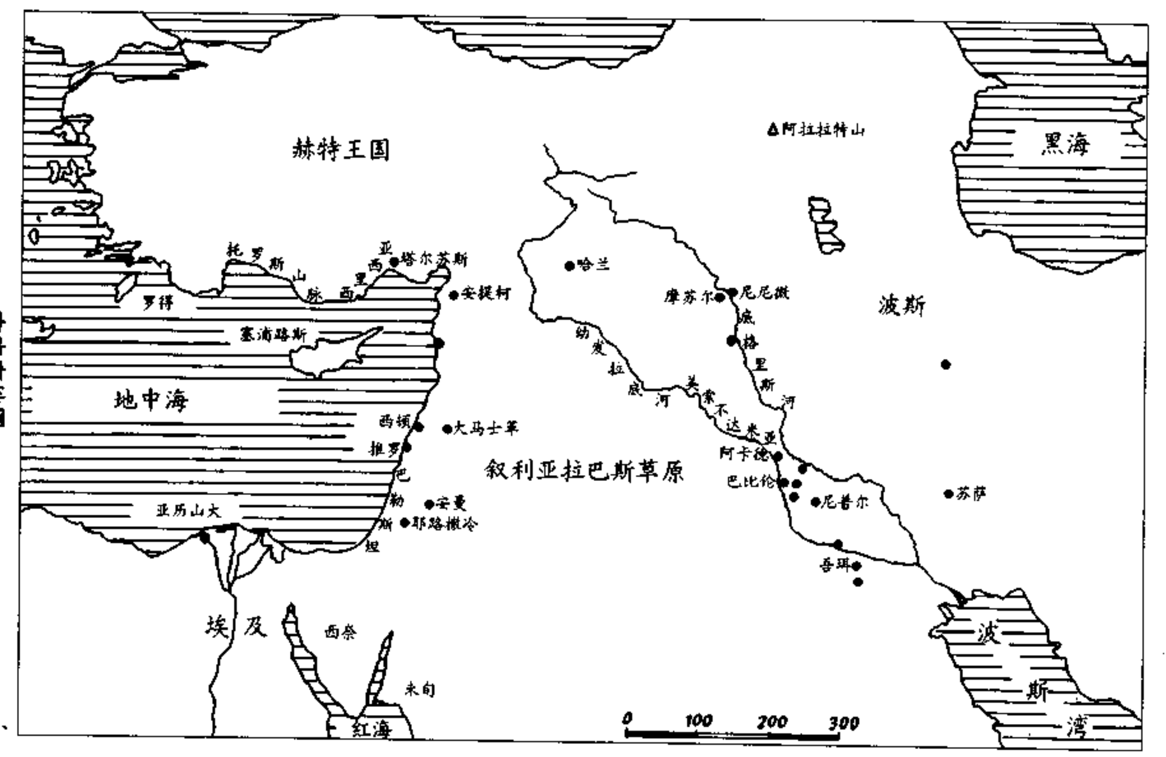
大地冷酷的景象似乎是
过瘦的世纪尸壳，
多云的天篷是他(放置骨灰)的地窟，
风是他死亡的悲歌。
古老的生命脉动
瑟缩得又硬又干，
而地球上的每个生灵
似乎都像我一样毫无热情。

突然一个声音升起自
头上干枯的瘦枝，
是热情洋溢的晚祷，
带有无限的喜悦。
一只脆弱瘦小的老画眉鸟，
全身羽毛凋零，
于是决定奋力将他的灵投入
那逐渐弥漫的朦胧中。

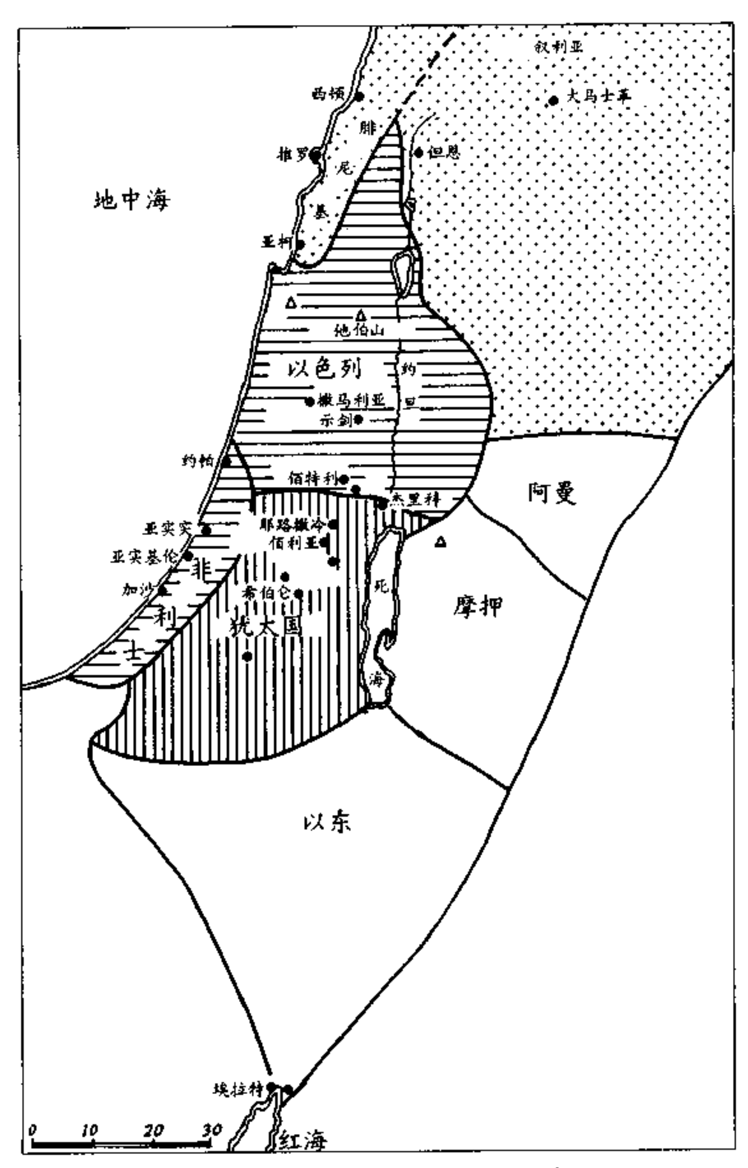
几乎没有理由歌唱颂歌，
那如此心醉神迷的声音
写在地球的事物上，
遥远的或近在咫尺的，

我能想像那儿颤抖穿越的是
他快乐的晚安声,
一点祝福的希望,那是他所知
而我没有觉察到的。

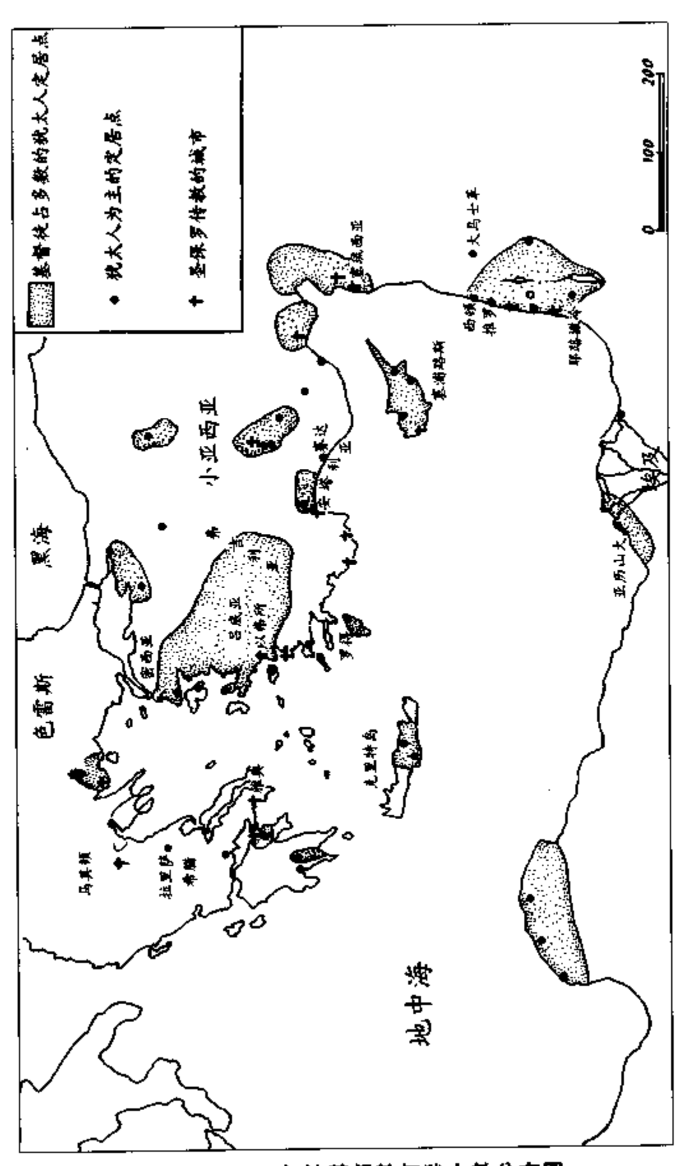
附　录


赫特王国
阿拉拉特山
黑海
托罗斯山脉
亚西里西亚
塔尔苏斯
安提柯
罗得
塞浦路斯
地中海
西顿
推罗
大马士革
巴勒斯坦
安曼
耶路撒冷
亚历山大
埃及
西奈
以旬
红海
哈兰
摩苏尔
尼尼微
底格里斯河
幼发拉底河
美索不达米亚
波斯
叙利亚拉巴斯草原
阿卡德
巴比伦
尼普尔
苏萨
吾珥
波斯湾
0
100
200
300

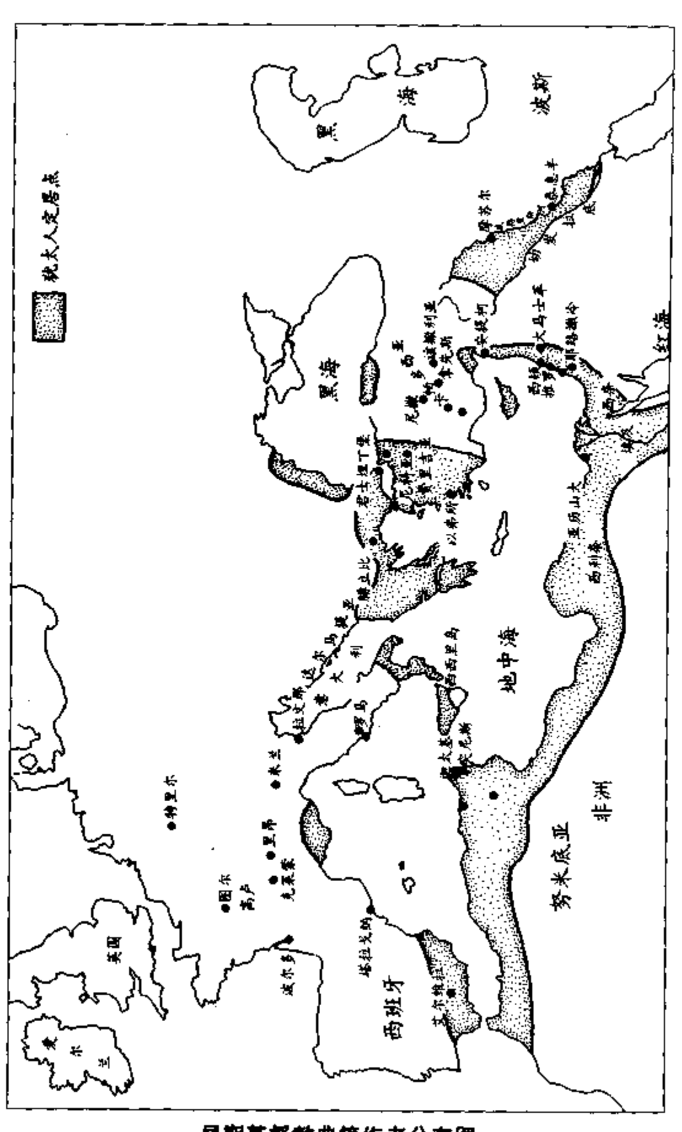
古中东地图



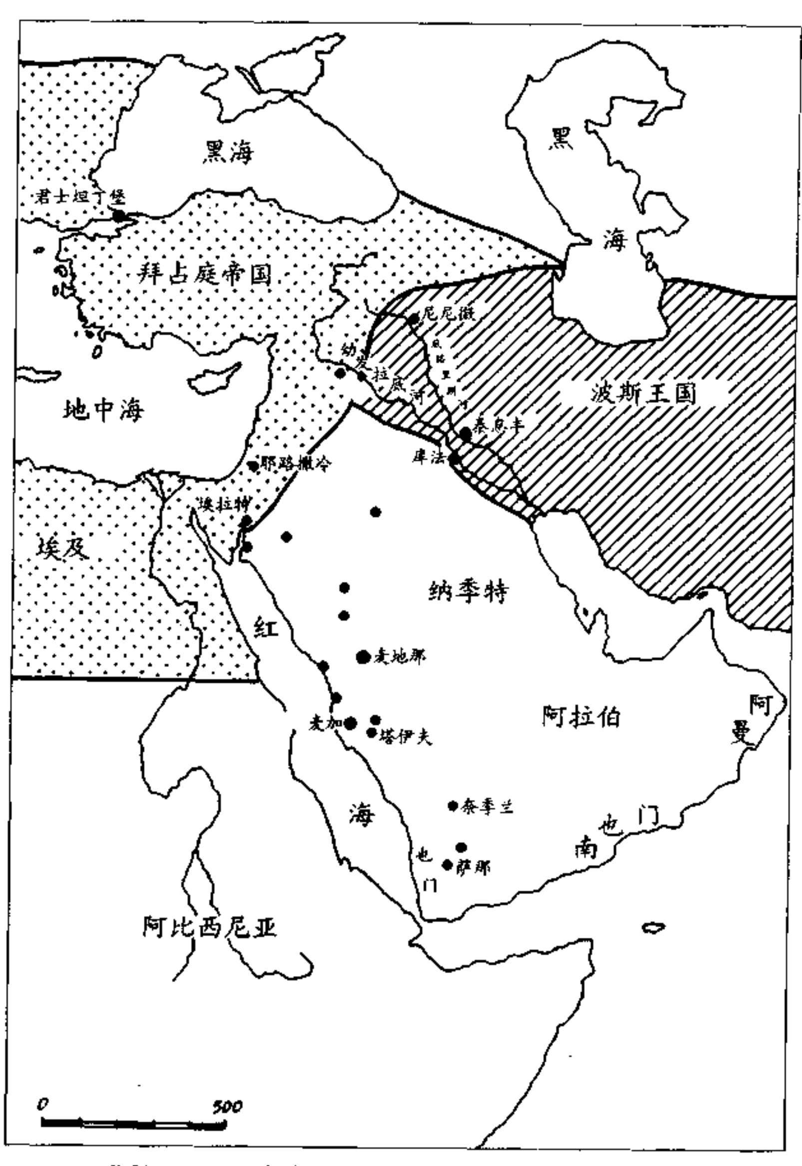
公元前 722 - 586 年以色列与犹太王国版图



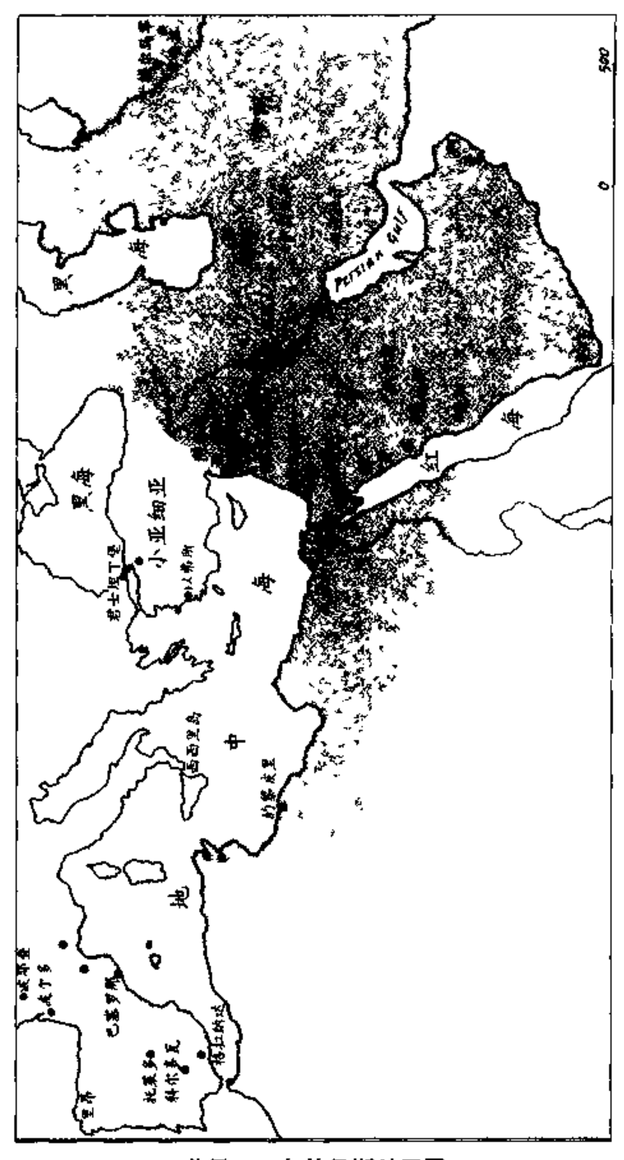
公元50－300年的基督教与犹太教分布图



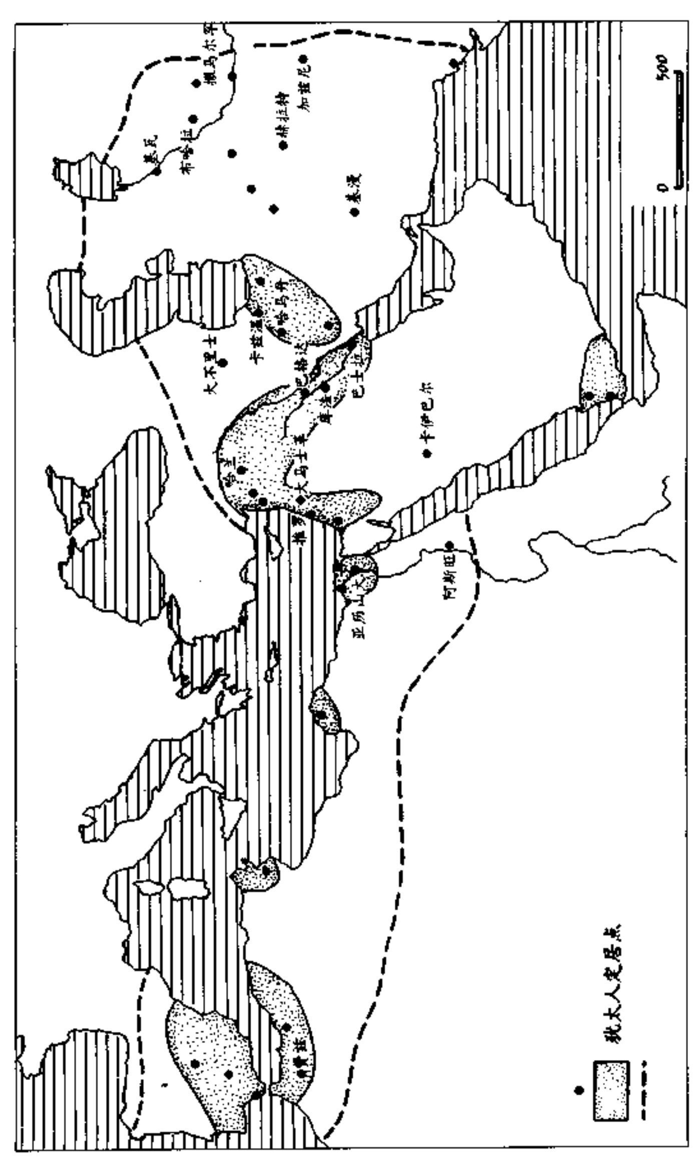
早期基督教典籍作者分布图



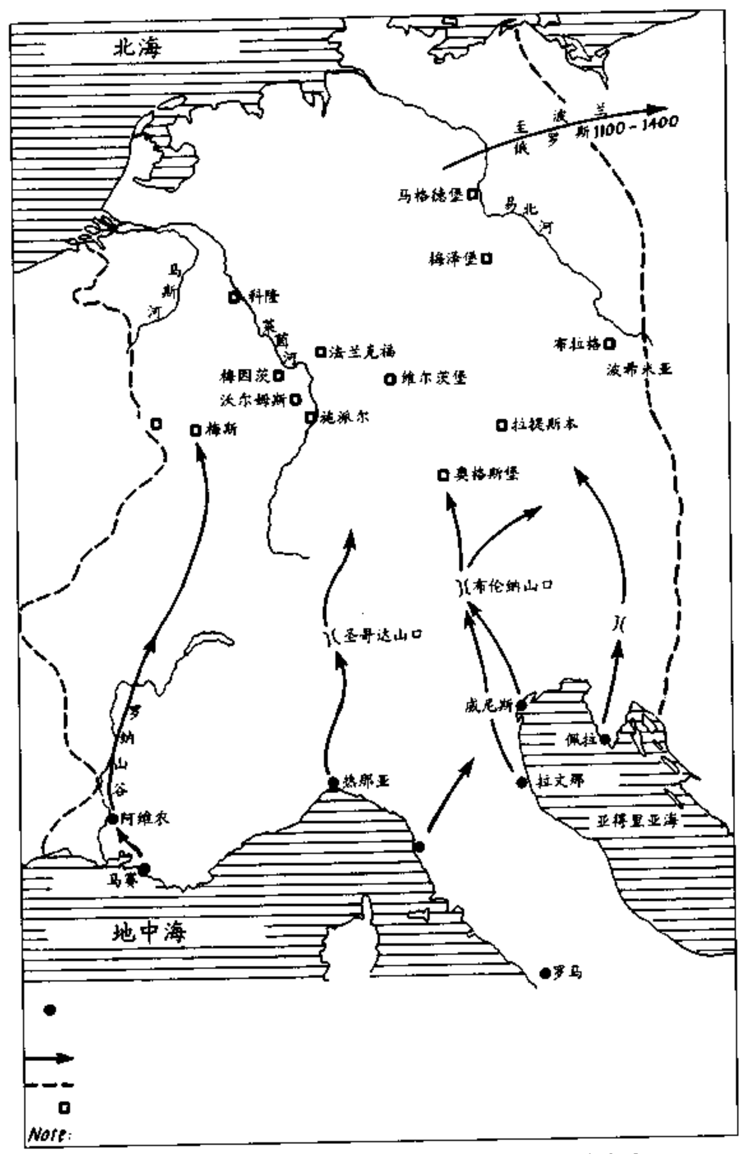
公元 570－632 年先知穆罕默德时期的阿拉伯周边的地图



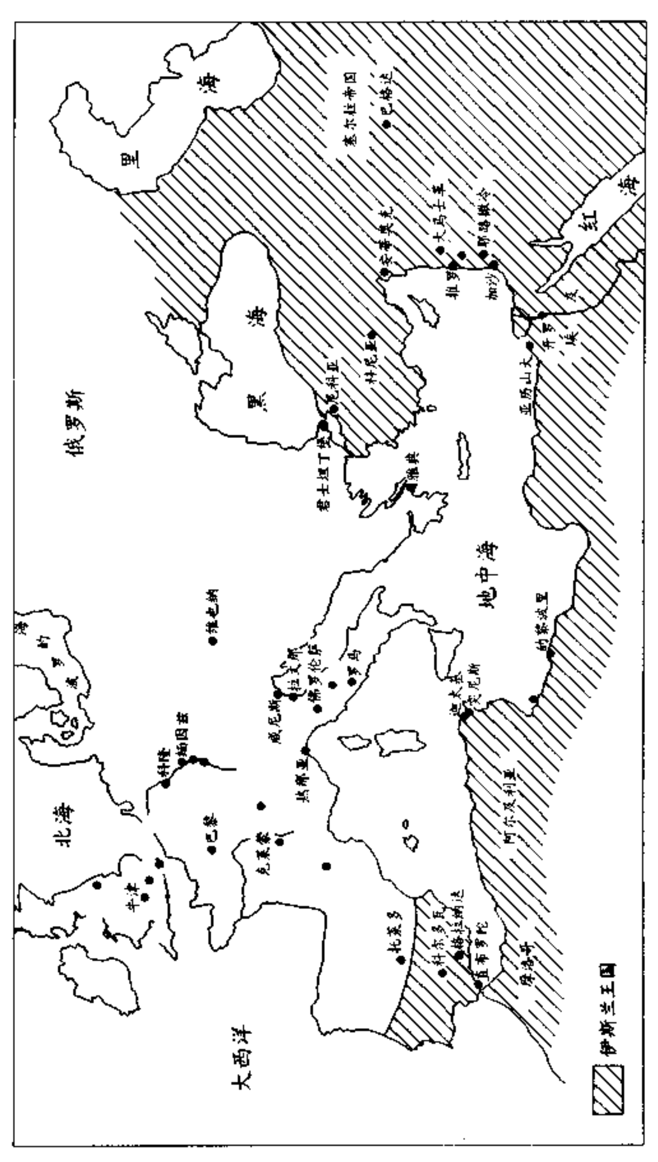
公元 750 年的伊斯兰王国



公元 750 年伊斯兰世界中犹太人分布图



公元 500－1000 年在法国东部和德国定居的犹太人



中世纪基督教新教分布图

海南出版社·综合部邮购书目

思维宝典

《像天才一样思考》[美]托德·西勒著 李斯译 定价16.80元
《超越智商的思维》[美]大卫·伯金斯著 邓海平译 定价18.00元
《天才的13个思维工具》
[美]罗伯特·鲁特－伯恩斯坦 米切尔·鲁特－伯恩斯坦著 李国庆译 定价22.00元
《美国广告200年经典范例》[美]朱丽安·西沃卡著 周向民 田力男译 定价32.80元
《现学现卖:世界顶级营销专家实战兵法》[美]杰克·柯林斯著 李斯译 定价25.00元
《毛泽东的智源》 成林编著 36.00元

刑侦系列

《辨读凶手:一位犯罪心理学大师现场推理实录》[美]保罗·布里顿著 李斯译 定价24.00元
《顶级悬案:犯罪史上八宗惊世疑案新探》
[美]约翰·道格拉斯 马克·奥尔沙克著 岳盼盼 白爱莲译 定价23.00元
《变态杀手:恶性犯罪深层心理探究》
[美]约翰·道格拉斯 马克·奥尔沙克著 岳盼盼 白爱莲译 定价22.00元
《动机剖析:美国联邦调查局侦破大案秘诀》
[美]约翰·道格拉斯 马克·奥尔沙克著 张向玲 史大晓译 定价21.00元
《谋杀的阴影:希区柯克悬念经典》 王强编译 定价24.00元

人文素质

《爱因斯坦的圣经》[美]萨缪尔著 李斯 马永波译 定价25.00元
《美式课堂:品质教育学校方略》
[美]托马斯·里克纳著 刘冰 董晓航 邓海平译 定价22.00元
《美式家庭:品质培养家长对策》[美]托马斯·里克纳著 喻佑斌 罗文盛译 定价22.00元
《人的宗教》[美]休斯顿·史密斯著 刘述先校订 刘安云译 定价26.00元
《神的历史》[美]凯伦·阿姆斯特朗著 沈清松校订 蔡昌雄译 定价28.00元
《经济学的秘密》[美]罗伯特·耐尔·海尔布伦纳 莱斯特·瑟罗著 韦民译 定价18.00元
《西方音乐史话》[美]安妮·格雷著 李晓东 董晓航译 定价24.00元
《密码故事:密码是怎样创设和破解的》
[英]西蒙·辛格著 朱小蓬 林金钟译 定价20.00元
《血:一种神奇液体的传奇史诗》[美]道格拉斯·斯塔尔著 罗卫芳 郑树人译 定价22.00元
《未来的灾难:瘟疫复活与人类生存之战》
[美]皮特·布鲁克史密斯著 马永波译 定价22.80元
《文明的疑踪》[美]迈克尔·贝金特著 苗晨 宋航译 定价22.00元
《国外中小学教育面面观》全套18册 定价216.00元

名人经典

《那些忧伤的年轻人》 许知远著 定价 18.00 元
《读书毁了我》 [美]琳莎·施瓦茨著 李斯译 定价 18.00 元
《美人赠我蒙汗药》 王朔 老霞著 定价 16.80 元
《人·岁月·生活:爱伦堡回忆录》(上、中、下)
[俄]伊利亚·爱伦堡著 冯南江 秦顺新译 定价 88.00 元
《房龙论人》 房龙著 肖昶 商友译 定价 25.80 元
《潘光旦选集》(1-4 册) 潘乃谷 潘乃和选编 定价 120.00 元
《幽默公寓》——法国读者票选第一畅销小说
[法]妮可·德·毕隆著 颜湘如译 定价 16.00 元
《从现在到永远》 鲍光满著 定价 18.00 元
《北京的梦影星尘》 洪烛著 定价 20.00 元
《红色酒吧》 刘云著 定价 16.00 元

现代生活

《千年智慧书》 [美]克拉克著 李斯译 定价 28.00 元
《自卫书》 [美]加文·德·贝克尔著 梁永安译 定价 20.00 元
《自救书》 [美]雷纳尔·斯塔尔伯格著 李斯 马永波译 定价 24.00 元
《自助书》 [奥地利]约瑟夫·基尔施讷尔著 王波 胡小兵译 定价 15.00 元
《精神自诊手册》 [美]弗郎西斯著 胡东霞译 定价 24.00 元
《色彩密码:从颜色看性格》 [美]泰勒·哈特曼著 魏易熙译 定价 19.80 元
《世界货币总览》(上、下)大 8 开全彩色印刷 刘绫川著 定价 8880.00 元

社会百态

《特工:20 世纪隐蔽战线大揭秘》(上、下)
[美]H·凯斯·麦尔顿著 李殿昌 韦民译 定价 32.00 元
《三线开花之二》加"侦察卫星"股市软件 张卫星著 定价 33.00 元
《网络时尚辞典》 易文安著 定价 22.00 元
《魔鬼战士:二战最惊险的突袭营救行动》 [美] 汉普顿·赛兹著 韦民译 定价 22.00 元
《巴黎的放荡:一代风流才子的盛会》 [法]述恩·弗兰克著 王姤华译 定价 28.00 元
《龙旗下的臣民:近代中国社会与礼俗》
[英]吉伯特·威尔士 亨利·诺曼著 邓海平 刘一君译 定价 22.00 元
《美国梦寻》 [美]斯特兹·特克尔著 毕朔望 董乐山等译 定价 28.00 元
《大审判:影响人类历史的 35 次著名判例》 杨群 止止编著 定价 18.80 元
《绝地野驼》 [英]约翰·海尔著 董晓航 刘冰译 定价 19.80 元

《神奇的咔哇:风靡全球的心理调节时尚》 文正 可人著 定价 10.00 元
《战争罪责》 [日]野田正彰著 朱春立 刘燕译 定价 20.00 元

散文经典

《台湾经典散文》(1－5 册) 祝勇主编 定价 98.00 元
《历史深处的声音》 晓柳主编 定价 20.00 元
《历史深处的记忆》 晓柳主编 定价 20.00 元
《历史深处的对话》 晓柳主编 定价 20.00 元
《历史深处的履痕》 晓柳主编 定价 20.00 元
《讲吃》 林恒 袁元编 定价 18.00 元
《讲穿》 林恒 袁元编 定价 18.00 元
《讲玩》 林恒 袁元编 定价 18.00 元
《讲享受》 林恒 袁元编 定价 18.00 元
《铜声》 李晓琪编 定价 19.80 元
《红烬》 李晓琪编 定价 19.80 元
《恩泽》 李晓琪编 定价 19.80 元
《灵兽》 李晓琪编 定价 19.80 元
《奇香》 李晓琪编 定价 19.80 元
《星·雪·火》——世界三大自然随笔之一 [美]约翰·海恩斯著 吴美真译 定价 18.00 元

典藏古籍

《传世藏书》(1－123 册) 定价 68000.00 元
《二十六史》(1－6 册) 定价 880.00 元
《四库全书总目提要》 定价 78.00 元
《全上古三代文》《全秦文》合册 定价 14.80 元
《全汉文》 定价 38.80 元
《全后汉文》(上、中、下)合册 定价 63.80 元
《全三国文》(上、下)合册 定价 44.80 元
《全晋文》(上、中、下)合册 定价 108.80 元
《全宋文》 定价 38.80 元
《全齐文》《全陈文》合册 定价 27.80 元
《全梁文》(上、下)合册 定价 48.80 元
《全北齐文》《全后周文》合册 定价 20.80 元
《全后魏文》 定价 35.80 元
《全隋文》《先唐文》合册 定价 26.80 元

长期以来，国内缺少介绍犹太教与伊斯兰教的书刊，即使是介绍基督教的，也少有跨越派别的佳作。至于剖析三教的同时，还能适时对照佛教与印度教的，更是绝无仅有。我们相信，这本书将会成为求知者所珍惜的瑰宝。它像工具书一般使人信赖，又像历史故事一般引人入胜，同时也像哲学书一般激发思维。阅读本书而毫无所获，则是一件无法想像的事。

——台湾大学哲学教授　傅佩荣

犹太教的神

基督教的神

伊斯兰教的神

神秘主义者的神

哲学家的神

神死了吗？

神有未来吗？



ISBN 7-5443-0017-X/I·4

定价:28.00元

[General Information]
书名=神的历史
作者=[英]阿姆斯特朗（Armstrong，K.）著
页数=451
SS号=10405678
出版日期=